A. lat. b. 1738°
(Seneca)
Baumgarten
A, E

<36627658810016

<36627658810016

Bayer. Staatsbibliothek

Lucius Annaeus Seneca

und

das Christenthum

in der

tief gesunkenen antiken Weltzeit.

Von

Michael Baumgarten,

wail. Professor und Dr. der Theologie.

Nachgelassenes Werk.

Rostock.

Wilh. Werther's Verlag.

1895.

603 F

BIBLIOTHECA
REGIA

Lucius Annaeus Seneca

und

das Christenthum

in der

tief gesunkenen antiken Weltzeit.

Von

Michael Baumgarten,

wail. Professor und Dr. der Theologie.

Nachgelassenes Werk.

Rostock.

Wilh. Werther's Verlag.

1895.

Alle Rechte, auch das der Uebersetzung vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA

Druck von Adler's Erben in Rostock.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorwort.

Die Blätter dieses Werkes enthalten eine summarische aber doch wortgetreue Wiedergabe eines sehr umfangreichen Manuscripts des verstorbenen Professors und Doktors der Theologie Michael Baumgarten.

Dem handschriftlichen Nachlass, welchem die nachstehende Veröffentlichung entnommen ist, liegen eingehende Studien der Schriften Senecas wie nicht minder des Urchristenthums zu Grunde. Mit grosser Hingabe und Ausdauer hat der Verfasser dieser litterarischen Arbeit obgelegen und dieselbe noch im Jahre 1887 einer letzten Durchsicht unterworfen.

Professor B. ist von jeher ein erklärter Gegner jenes Gelehrtenthums gewesen, das, angekränkelt vom saft- und kraftlosen Doctrinärismus, Gedanken und That von einander trennt und durch Buchstaben und Bücher die Menschen dem Leben entfremdet. Dagegen fordert er unbedingt von aller das Gebiet des geistigen Seins umfassenden Wissenschaft, zumal auch von der theologischen, dass sie darin sich fruchtbar erweise, die ewigen, unverbrüchlichen sittlichen, religiösen und christlichen Grundgesetze nicht bloss zur theoretischen Anerkennung, sondern vor allen Dingen zur thatsächlich unmittelbaren Auswirkung und Durchführung zu bringen. Wie sich diese Tendenz, so scharf ausgeprägt wie kaum bei sonst einem Schriftsteller des Jahrhunderts, in der ganzen litterarischen Thätigkeit B.'s bekundet, so nicht minder in dem handschriftlich von ihm hinterlassenen Werk, das hiermit seinem wesentlichen Inhalte nach der Oeffentlichkeit übergeben wird. Aus seiner Lectüre ergiebt sich unwiderleglich, dass es B. schliesslich und zuletzt lediglich darum zu thun ist, seinen Zeitgenossen das

lebendige Bewusstsein zu vermitteln, wovon in allen dunklen, wirren Zeitläuften für die Menschheit kein Heil erhofft werden kann, und wodurch andererseits allein ihr eine bessere Zukunft verbürgt ist.

In der Ueberzeugung nun, dass es B. bei der Fertigstellung des bezüglichen Manuscripts nicht so sehr darauf abgesehen hat, einem specifisch wissenschaftlichen Interesse zu dienen, als vielmehr durch klare, lichtvolle Einführung in die wichtigste und entscheidungsvollste Epoche der ganzen Weltzeit gleichsam den unbeweglichen Polarstern scharf umgrenzt aufzuzeigen, nach dem in dem wechselnden Wogendrang des Lebens der Curs zum höheren Hafen gefunden und eingehalten werden kann, wird so zu sagen nur die Quintessenz des Werkes veröffentlicht, indem alles mehr wissenschaftliche Beiwerk ausgeschieden ist. Dergestalt wird der bedeutungsvolle Inhalt auch dem weiteren Kreise der Gebildeten zugänglicher gemacht und überdies dem Werk durch seine Verbilligung hoffentlich eine reichliche Abnahme gesichert. Zahlreiche Citate aus den Schriften Senecas und anderer, die aus Seneca bis zu dreihundert wörtlich niedergeschriebenen Parallelstellen zu biblischen Sentenzen, vielfache Nachweisungen der Quellen u. dergl. mehr sind unberücksichtigt geblieben. Dagegen sind die Ausführungen Baumgartens selbst mit möglichster Genauigkeit unverkürzt wiedergegeben.

Möge Baumgartens „Seneca und das Christenthum" in weiteren Kreisen die wohlverdiente Beachtung finden. In dieser Hoffnung vor allem und sodann in der Absicht, dem Heimgegangenen damit ein bleibendes, ehrenvolles Denkmal bei der Nachwelt zu errichten, hat pietätvolle kindliche Liebe die Drucklegung des nachgelassenen Manuscriptes veranstaltet.

Zur Empfehlung des Werkes bedarf es keines weiteren Wortes; bei allen Lesern erschlossenen, empfänglichen Sinnes wird es genugsam für sich selbst reden.

Sch. St.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung 1—7.

I. Seneca in dem Urtheil der Jahrhunderte 8—34.

Sokrates und Seneca 8. Columella, Plinius, Quintilian, Juvenal, Plinius jun. über Seneca 9—10. Tacitus über S. 11 ff. Seneca im Kreise der Patrioten 14. Senecas Martyrium 14. Suilius Ankläger S.'s 15. Quintilians Urtheil 16. Fronto, Gellius kleingeistige Verächter S.'s 16. Marc Aurel 17. Cassius Dios überwiegend nachtheiliges Urtheil 17. Cassius Dio unkritisch 18 ff. Erotische Skandalgeschichten in den Zeiten des Verfalls 19. Erasmus' Urtheil 21. Urtheil der strengen Philologie 22. Vorliebe der Patres für Seneca 24. Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 25. Augustinus 25. Seneca im christlichen Mittelalter 26. Seneca in England 28. Seneca in Deutschland 28. Franzosen enthusiastische Bewunderer Senecas 31. Diderot 32. Amadée Fleury 33. Fabricius über die den Seneca betreffenden Widersprüche 34.

II. Senecas Lichtseiten 35—99.

Christliches vor Christus? 35. Caesarische Monarchie 37. Maecenas und Agrippa über Republik und Monarchie 38. Stillstand im Reich des Geistes 39. Ennius, Lucilius 39. Usus virtutis maximus 40. Cunctos dulcedine otii pellexit 40. Summus pontifex summus homo 41. Die Schlechten sind den Guten über 42. Horaz und Vergil für otium cum dignitate 42. Ovid für otium sine dignitate 43. Ruere in servitium 43. L. Vitellius im Orient und in Rom 43. Die Familie der Annaei 44. Der Vater Marcus Seneca 45. Geschichte Roms wie der Gang des Menschenlebens 46. Schola Romani roboris 47. Sextius 47. Fabianus 48. Sotion und Attalus 48. Senecas Askese 49. Senecas Theologie 50. Rechtgläubigkeit in der Familie der Annaeer 51. Gegen sacrilegium 52. Gegen die Götterfabeln der Dichter 52. Gegen die theologia urbana vel civilis 52. Aseität der Gottheit 54. Monotheismus 54. Homo non opus tumultuarium 56. Deus parens noster magnificus 56. In delicias amamur 57. Deus tecum est, intus est 58. Primus cultus deos credere 59. Vetus praeceptum: deum sequere! 59. In den Anklagen communicative Redeform 61. Ad mercedem pii sumus, ad mercedem impii 61. Irrupit avaritia 62. Animo certamen cum carne 62. Spiritus in affectum ipse mutatur 63. Gulae et libidini addicti sumus 63. Apicius 64. Allgemeine Sittenverderbniss; Mammon, Sinnenlust, Lüge 65. Objective Macht der Sittlichkeit im Untergang 65. Populus, turba 66. Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur 67. Epicur 68.

Die verfälschte Sprache ist eine Ansteckung 68. Fama, conscientia 69. Gesetzlichkeit noch keine Sittlichkeit 70. Vitia sine magistro discuntur 71. Numquam sumus singuli 72. Praecipue vitanda turba 73. Intellige me transfigurari 74. Sextius 74. Conscientia 74. Triumpf des Gewissens über Marter und Strafe 75. Semper idem velle et idem nolle 76. Non possumus nolumus 76. Impetus insignis et totus 77. Nihil honeste fit, nisi cui totus animus incubuit 77. Bonus vir sine deo nemo est 78. Philosophia in admirationem sui rapit 79. Ein Sieger über das Schicksal 80. Demetrius 80. Der Tod ein Tribunal 81. Marter und infamia 82. Egregium factum fama sceleris emere 83. Cato virtutum viva imago 83. Invicti iter sequentibus ostendere debent 85. Miser res sacra est 85. Immune regnum est posse sine regno pati 86. Mundus est nobis patria 87. Sancimus societatem humani generis 87. Natura homini hominem conciliat 87. Für die Sclaven 88. Für die Gladiatoren und für die Feinde 88. Für die Nachwelt 88. Das Leben ein Kriegsdienst 88. Wahre und bleibende Freude 89. Tugend ist immer initiativ 89. Hochmuth der Vielwisserei 90. Wahrhaftigkeit sei Grundgesetz jeder Rede 90. Turpius aliud scribere aliud sentire 90. Seneca Erzieher und Lehrer des Nero 91. Lucilius 92. De beneficiis 94. Geständniss moralischer Gebrechen 95. Eine reine Freude 96. Unsterblichkeit 97. Jovi liberatori 98. Biblische Parallelen 99.

III. Senecas Nachtseiten 100—147.

Weltfinsterniss 100. Ausgesuchte Schmeichelei 101. Dreistigkeit eine Kunst 102. Gallio 102. Wettlauf der Schmeichler 102. Augustus, Agrippa und Maecenas 103. Widerspruch zwischen Schreiben und Handeln 104. „Ad Polybium" 104. Claudius heilbringendes Gestirn 107. Claudius numen 107. Niederträchtige Schmeichelei S.'s 108. „Ludus de morte Claudii" 108. Ungeheure Gegensätze 109. Officielle Lobrede auf Claudius 110. Aurea descendunt saecula 111. Nero Phoebus Apollo 112. „De clementia" 112. Künstliche Methode 114. Die Säule der gereinigten Gotteslehre umgestürzt 115. In statione mori 115. Meus parens mundus est 116. Krass deistische Aeusserungen 117. Nicht providentia sondern fatum 118. Epicurus in 29 Briefen 118. Thrasea und seine Anhänger 120. Philosophia in aula 120. Demetrius 122. Das otium der Philosophen ein Geschenk der Fürsten 123. Preisgeben der Gegenwart 123. Caesarenvergötterung Sturz aller Ideale 124. Anti-Thrasea 124. Persius 125. Vir fortis spectaculum dei 126. Spes est vitium 127. Felicissimum non nasci 129. Omnis vita supplicium est 130. Die stoische Apathie gewährt keinen Trost 130. Misericordia vitium animi 131. Der Stoiker Stilbon ein abschreckendes Beispiel 132. Selbstmord 134. Quousque eadem? 134. Sapiens semper in actu 135. Virtuti etiam in lectulo locus 136. Selbstmord 136. Cato Uticensis 138. Cicero über Cato 139. Unsterblichkeit? 139. Agrippina 141. Burrus und Seneca 143. Acte 144. Maximum saeculi malum 144. Senecas Vertheidigung des Muttermordes 146.

IV. Das Attentat zweier sacrilegischer Lügen wider die antike Menschheit 148—231.

Abgrund der Weltverderbniss 148. Hellenen und Barbaren 149. Alexander in Hellas vergöttert 150. Demetrius, der Städtebezwinger 151. Antonius-Dionysos 152. Julius Caesar 152. Caesarcultus 157. Heiligung des Gottesnamens 155. Caesarcultus Gottesdienst 157. Geistesleben Domäne

des Caesarhofes 158. Marcus Aurelius 158. Vergil, Horaz, Ovid 159. Caesarcultus im Volksbewusstsein 159. Vernachlässigung der Götter 161. Unter Tiberius 161. Caligula 163. Caesari omnia licent, Claudius 163. Caesarenwahnsinn? 164. Domitian dominus et deus 165. Quintilian 166. Trajan 167. Hadrian und Antinous 168. Commodus 168. Heliogabal 169. Tempel für apotheosirte Caesaren 170. Diocletian 170. Historia Augusta 172. Vopiscus 173. Der weltgeschichtliche Wendepunkt in dem menschlichen Individuum 174. Caesarcultus corrumpirend 175. Unnatur und Widernatur 176. Paulus 177. Caesar und Augustus 178. Blasphemie am Kaiserhofe 182. Caligula, Claudius, Nero 183. Baurs Irrthum; Vespasian, Titus 184. Domitian 185. Hadrian 185. Marc Aurel 186. Die beiden Veri 186. Sanctitas Marci Aurelii Philosophi 187. Commodus 188. Si libet licet, Caracalla 189. Carinus 190. Caesarcultus Lüge 192. Augustinus 192. Baalkultus 194. Homer 196. Plato 196. Aristoteles 197. Sokrates 200. Enthüllung des Heidenthums 201. Arnobius 203. Wachsthum der Unreinheit im Cultus 205. Anfänge der Mysterien 206. Aristophanes 207. Allegorie? 209. Phallus 212. Carmina ithyphallica 212. Ciceros Beschreibung des Phallus 212. Plutarch 213. Lampsakos 214. Floralia 215. Pantomimen 217. Pylades und Bathyllos 218. Ares und Aphrodite 220. Ovid und Augustus 222. Die Kirchenväter über den Baalkultus 224. Tatian 225. Lactanz 226. Augustinus 227.

V. Senecas Abwehr ohne Sieg 232—263.

Seneca in der Weltkrisis 232. Gegen Verachtung Senecas 233. Ueber-Schätzung Senecas 235. Aus der Zeit Vespasians 237. Plinius sen., Juvenal, Quintilian, Plinius jun. 238. Das wahre Bild des Lebens nach Seneca 239. Genus humanum und Gladiatores 240. Gladiatorenspiel 241. Symmachus 241. Telemachus 241. Senecas weltgeschichtliche Stelle 243. Senecas Sterben nach Tacitus 243. Paulina 246. Vorbereitung auf das Sterben 248. Der Gerechte nach Plato 248. Der Tod spricht das Urtheil 251. Nulli sis malo tiro 252. Das Bild des Gerechten nach Seneca 252. Kanus Junius 254. Die Lehre vom Tod durch die That bewährt 255. Vom Caesarcultus nicht überwunden 256. Selbstlose Liebe wider Baalkultus 258. Paulus 260. Das Martyrium S.'s schafft nicht Nachfolge sondern das Gegentheil 261.

VI. Christus der Sieger in seinen Blutzeugen 264—338.

Griechen und Römer 265. Höchste Menschenkraft 266. Das Christenthum in der Stille 266. Der Chor des Friedens 267. Das Idyll im Sturm 267. Apostolische Väter 268. Die Tugend der Schweigsamkeit 269. Res severa est gaudium verum 269. Keine Zweizüngigkeit 270. Zurückgezogenheit der ersten Christen 271. Die „Unmündigen" reden über göttliche Dinge 271. Tertium genus dicimur 273. Gegensatz gegen öffentliche Feste und Schauspiele 273. Erster Bericht über Christenverfolgung 274. Der Kampf zwischen dem bewaffneten Caesaren- und Heidenthum und der wehrlosen Christenheit eingeleitet 276. Die Christen nicht republikanisch gesinnt 278. Apologie 279. Christengebet für das Reich 280. Pro mora finis 281. Dualistische Natur des Reiches 282. Das staatsbürgerliche Verhalten der ersten Christen 283. Staatsbürgerlicher Eifer der Christen 285. Vorbild der heidnischen Tugenden nach Augustinus 286. Kriegsdienst der Christen 287. Was ist Wahrheit? Pilatus, Scaevola und Varro 288. Epiktet 289. Es fehlt die Kraft, das Böse zu hassen 290. Mentiri nescio

bei Heiden und bei Christen 291. Gegen Hausrath 292. Christen wie andere Menschen 294. Erhaltung der antiken Cultur 295. Das Pallium der Christen 296. Augustin über Ciceros Hortensius 298. Maneat publica persuasio sine ratione 299. Collegia illicita 300. Julius Paulus 300. Philosophen wie Juristen 301. Baalcultus 302. Sibi credere 302. Christianus libertatem suam adversus reges erigit 303. Princip der Autorität und der Freiheit 304. Gegen Hausrath 304. Apologie 305. Justinus Apologet 306. Justins Apologie geschmäht 311. Christliches Martyrium 312. Ignatius Märtyrer 313. Justinus Märtyrer 318. Marc Aurels unüberwindliches Vorurtheil gegen die Christen 320. Paeon der Märtyrer 322. Polycarpus Märtyrer 323. Verfolgung in Gallien 325. Folter-Instrument der Lüge 326. Blandina, Ponticus, Photinus 327. Das Beispiel Paeons wiederholt in erhöhtem Masse 327. Origenes Märtyrer 328. Gegen Celsus 328. Origenes an Ambrosius 329. Cyprianus Märtyrer 330. Lapsi 332. Lapsed but not lost 333. Martyrium Cypriani 335.

VII. **Caesar — Christus** 339—Schluss.

Diocletian 339. Die vier Verfolgungsedicte 341. Der Name der Christen soll vertilgt werden 341. Märtyrer χριστοφόροι 343. Galerius' Edict vom Jahre 311 344. Verkündigung der Toleranz 345. Edict von Mailand 346. Lactanz über Religionsfreiheit 350. Caesaren geben Gott was Gottes ist 351. Corpus Christianorum 352. Ratio martyrii 354. Christus gegenwärtig in seinen Blutzeugen 355. Irenäus apostolicus episcopus et martyr. 358. Homo verus rationabiliter nos redimit 361. Fürst der Welt 362. Jesus reinigt den Tempel 362. Von Gott verlassen aber an Gott haltend 364. Ecclesia praemittit martyres ad patrem 365. Letzter Kampf 366. Christus als die Kraft Gottes in den Märtyrern 367.

Druckfehler.

Man lese: S. 2 Z. 17 v. o. F. Baur, S. 6 Z. 11 v. u. Octaeus, S. 10 Z. 11 v. u. Anm. XV statt IV, S. 11 Z. 4 v. u. 61 statt 62, S. 16 Z. 15 v. o. 8 statt 2, S. 17 Z. 10 v. u. 155—231, S. 17 Z. 7 v. u. 80, S. 24 F. D. Gerlach, S. 25 Z. 9 v. o. ignaro statt ignoto, S. 26 Z. 6 v. o. Jovianus, S. 28 Z. 8 v. u. spiritu, S. 57 Z. 17 v. o. deus, S. 89 Z. 11 v. o. welches, S. 102 Z. 10 v. o. Kunst statt Kraft, S. 102 Z. 14 v. o. aggressiv, S. 103 Z. 4 v. u. Demnach, S. 110 Z. 14 v. o. Staatsreden, S. 153 Z. 16 v. u. H. E. IV, S. 174 Z. 6 v. o. auch, S. 178 Z. 14 v. o. Arnobius, S. 184 Z. 13 v. o. ist Aurelius zu streichen, S. 216 Z. 9 v. u. ludos, S. 274 Z. 19 v. u. Trajan, S. 281 Z. 14 v. o. precandus, S. 298 Z. 19 v. o. Viluit, S. 333 Z. 7 v. o. Libellatici, S. 335 Z. 10 v. u. decollemur.

Einleitung.

Ein Mann wie Lucius Annäus Seneca, gestorben im J. 66 nach Christo, über dessen Werth und Unwerth Jahrhunderte lang Heiden und Christen gestritten und über welchen die Urtheile gegenwärtig weiter denn je auseinandergehen — ein solcher Mann ist jedenfalls eine Merkwürdigkeit. Dieser Mann stellte den Kanon auf: „immer dasselbe wollen und immer dasselbe nicht wollen". Aber es ist schwer, vielleicht gar nicht möglich, Jemand zu finden, der durch sein Lehren und Handeln an diesem Grundsatz sich schwerer versündigt hat, als Lucius Seneca selbst, welcher nicht bloss mit seinen Lehren in den krassesten Widerspruch geräth, sondern auch mit seinen öffentlichen Handlungen seine eigene Lehren durchkreuzt. Dieses Problem findet seine Erklärung in der abgrundmässigen Verderbniss der römischen Welt, in welcher Seneca eine beispiellos versuchliche Stelle einnimmt. Jene Weltverderbniss hat ihre tiefsten Wurzeln in der sich vollendenden Lüge des römischen Kultus. Man muss hineinschauen in den Abgrund der beiden sakrilegischen Lügen, um die Nachtseiten Senecas zu verstehen.

Wer in dem antiken Heidenthum die Pflicht der Menschheit erfüllen wollte, musste nicht blos in den Kampf gegen die im Heiligthum herrschende Lüge eintreten, sondern denselben auch siegreich bestehen. Einen Ehrenplatz in der Weltgeschichte hat Seneca sich erworben. Besiegt zwar hat er die feindliche Lügenmacht nicht, aber unterjochen lassen hat er sich

auch nicht. Mit seiner letzten Anstrengung hat er hingewiesen auf die Kraft einer höheren Ordnung, die nicht bloss kämpft, sondern auch siegt. Das Höchste nämlich, was Seneca geleistet hat, ist die Standhaftigkeit in seiner Weisheit und Tugend, während er unter Qualen sein Blut vergiesst. Das Martyrium gewährt diesem Stoiker einen furchtlosen, resignirten Abschied vom Leben, aber für seine Umgebung erwirkt es nicht Furchtlosigkeit, sondern Schrecken und Feigheit. Sein Martyrium wird aber dadurch zu einer ahnungsvollen Weissagung auf ein höheres Martyrium, welches Leben und Sieg über alles Böse in immer weitere Kreise verbreitet.

Was von dem römischen Stoiker und Staatsmann L. A. Seneca zu halten sei, wird seit Jahrhunderten auf heidnischem und christlichem Gebiete verschieden und gegensätzlich beantwortet. Ueberschätzung bis zur Kanonisirung und Unterschätzung bis zur Verachtung stossen hier gegen einander. F. Bauer hat durch seine Abhandlung über Paulus und Seneca die Aufmerksamkeit auf's Neue auf das Verhältniss zwischen Seneca und Stoicismus einerseits und Christenthum andererseits hingelenkt. Sind doch in diesem laufenden Decennio (1880 — 90) drei Monographien über diesen Gegenstand erschienen, wodurch nicht die Klarheit, sondern nur die Verdunkelung gefördert worden ist*).

Die Controverse über Seneca, welche durch die ganze Zeit der christlichen Aera hindurch besteht, ist jetzt auf die Spitze gekommen. Im zweiten Jahrhundert hat ein müssiger Christ, in der Voraussetzung, dass Seneca Christ gewesen, einen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca erdichtet. Diese Voraussetzung theilt der Kirchenvater Hieronymus, der den Seneca vermittelst seines Katalogus in das christliche Gebiet versetzt. Wie durch einen Kreislauf kommen nun neuerdings der Franzose Amadée Fleury (Saint Paul et Sénèque, Paris, 1853) und der

*) „Der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen" von E. Westenberg, Berlin, 1881. „Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum" von J. Kreyher, Berlin, 1887. „Seneca, der Philosoph, und sein Verhältniss zu Epicur, Plato und dem Christenthum" von W. Ribbeck, Hannover, 1887.

deutsche Kreyher (1887) auf die Behauptung von Senecas Bekehrung zum Christenthum zurück. Auf dem Extrem der Kehrseite behauptet dagegen der Historiker Nissen: „der römischen Herrschaft verdankt die Menschheit das Christenthum, die Entstehung des letzteren ist ohne den Kosmopolitismus der römischen Kaiserzeit undenkbar" (Sybels historische Zeitschrift, 1868; 2, 142). Dr. Weygoldt kommt in seiner Schrift: „die Philosophie der Stoa, 1883" zu folgendem ähnlichen Resultate: „der Stoicismus hat sich zum Christenthum nicht empfangend, sondern gebend verhalten: gebend in der Christusauffassung der 4 Evangelien, in dem Hebräer- und Kolosserbrief, gebend sodann in der allegorischen Schriftauslegung". Der alte Literatur-Historiker Fabricius hat nun die Meinung, dass wenn über eine geschichtliche Person gegensätzliche Urtheile hartnäckig und anhaltend gegen einander streiten, in einer solchen Persönlichkeit eine nicht gewöhnliche Bedeutsamkeit beschlossen sein müsse. Sollte nicht der hier vorliegende Gegensatz seinen letzten Grund darin haben, dass die eigentliche Bedeutung der umstrittenen Persönlichkeit bisher noch nicht zum vollen Bewusstsein gebracht worden ist?

Meines Erachtens ist die Zeit gekommen, in welcher über die geschichtliche Stellung und Bedeutung des merkwürdigen Mannes, den der Titel der vorliegender Schrift namhaft macht, ein bis dahin noch nicht vorhandener Aufschluss gegeben werden soll. Ich muss bestätigen, was Bestmann schreibt: „wenn man Seneca lange und in einem Zuge liest, dann ist es unmöglich, dass man nicht einen bleibenden Eindruck von ihm bekommt" (Geschichte der christlichen Sitte II 383 84). Oft abgestossen von Seneca, werde ich immer wieder von ihm angezogen, und vor die Frage gestellt: was ist eigentlich in und an diesem Manne? Augustinus ist es gewesen, der mir bei diesem meinem beharrlichen Suchen den ersten Lichtstrahl angezündet hat. Augustinus erhebt die Gotteserkenntniss des Seneca weit über die theologische Gelehrsamkeit des berühmten Varro. Andererseits betont Augustinus mit grossem Nachdruck, dass Seneca als Senator des erlauchten Römervolkes nicht den Muth hat, seiner besseren Gotteserkenntniss angesichts

des Volkes thatsächlich Folge zu geben und somit durch sein amtliches Verhalten die Frucht seiner besseren Gotteserkenntniss vernichtet. Diese Bemerkung des grossen Kirchenvaters verweist die Hauptfrage über Seneca aus dem Gebiet der Doctrin in das Gebiet des öffentlichen Handelns und Verhaltens Es enthüllt sich uns die Existenz einer der Wahrheit feindlichen Macht, vor welcher die bessere Erkenntniss und die staatliche Amtsgewalt sich dergestalt beugt, dass das Bessere durch das Schlechtere beseitigt wird. Bei der somit unabweislichen Untersuchung über diese Lügenmacht ergab sich mir, dass dieselbe in dem antiken Heidenthum tief gewurzelt und weit verbreitet ist, ja, dass dieselbe in dem römischen Cäsarenthum sich zu vollenden und die Menschheit in den Abgrund der vollendeten Gottlosigkeit zu stürzen droht. Senecas Geistesrichtung und Weltstellung bringt ihn mit Nothwendigkeit in Konflikt mit jener wahrheitsfeindlichen Weltverderbniss. In diesem Konflikt muss sich das wahre Wesen Senecas. herausstellen, hier muss sich zeigen, was der Mann vermag und was er nicht vermag. Vor Allem giebt sich kund, dass Seneca jene verderbliche Weltmacht zu brechen nicht im Stande ist, aber auch das zeigt sich, dass in Seneca eine geistige Potenz wohnt, welche von der Weltlüge allerdings afficirt, aber nicht vernichtet wird.

Wer nun diesen weltgeschichtlichen Geisteskampf bis dahin verfolgt, der kann, als selbst mitbegriffen in diesen Weltkampf, hier nicht stehen bleiben, er muss fragen: wird der letzte Geistesfunken ausgelöscht, oder wird aus der Mitternacht ein neuer Welttag geboren? In der That kommt auf der grossen Schaubühne der römischen Welt eine Geistesmacht zur Erscheinung, welche den Kampf da, wo Seneca ihn hat liegen lassen, aufnimmt und sieghaft vollendet. Aus dem Geheimniss der unsichtbaren Welt tritt die Christenheit auf den Schauplatz, und im blutigen Ringkampf besiegt sie die auf das Verderben der Menschheit gerichtete Lügenmacht. Die voraufgehenden Kämpfe der römischen Menschheit, vor Allem Senecas Widerstand am römischen Hofe bis zu seinem Martyrium, beweisen, dass es in diesem Kampfe ankommt auf Kraft, nicht physische, nicht logische, sondern moralische. Senecas Geschichte und

Lebensende machten es anschaulich, dass hier das Vollmass der menschlichen Kraft aufgeboten wird, ohne etwas Anderes zu erreichen, als die Behauptung der nackten Existenz eines unfruchtbaren Willens. Wenn nun anderweitig die Lügenmacht gebrochen wird und auf dem Boden des angerichteten Verderbens eine neue Welt ersteht, wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigt, dann muss eine moralische Kraft vorhanden und wirksam sein, welche hinausragt über das höchste Mass der der natürlichen Menschheit innewohnenden Kraft, mit anderen Worten: das, was in der Christenheit die verlorene Welt rettet und erneuert, ist nicht die natürliche Menschenkraft, wenn auch in der höchsten Potenz, sondern die schöpferische Gotteskraft.

Auf einem Umwege gelangen wir von Seneca zu der Verkündigung des Apostels Paulus, „das Evangelium ist Gotteskraft zur Rettung für Jeden, welcher glaubt" (Röm. 1, 16). Dieser Umweg ist lohnend, denn er veranschaulicht uns das Wesen der Rettung und das Wesen der Gotteskraft, welcher die Rettung möglich geworden ist. Es ist nämlich ein irreführender Mangel, dass sowohl in der lateinischen, als in der deutschen Uebersetzung die negative Seite des hochbedeutsamen neutestamentlichen Wortes σωτηρία verdeckt wird. Die neutestamentliche Anschauung von dem natürlichen Zustand der Welt und der Menschheit ist die, dass drohende Gefahr und Noth vorhanden ist und also die nächste und nöthigste Hülfe nicht Heil, sondern Rettung ist. Diese Nachtseite der Welt wird uns durch Senecas Schrift und Wandel in dem Lichte der eben angeführten Bemerkung des Augustinus in concreten Zügen offenbar. Und was die Gotteskraft anlangt, so ist es sehr wesentlich, dass wir in dem Vollmass der natürlichen Kraft, wie wir es in Seneca finden, einen Massstab haben, den wir an die Kraft und Leistung des christlichen Kampfes wider die abgrundmässige Gefahr und Noth der Menschheit legen, um zu verstehen, wie unendlich weit die Kraft der Christenheit die höchste Kraft des antiken Heidenthums überbietet.

Die Neigung, Seneca und Christenthum in nahe Verwandtschaft zu bringen, geht durch alle Jahrhunderte. Diese Neigung tritt aber sehr häufig in entgegengesetzter Weise der Wahrheit

zu nahe; um es kurz auszudrücken, können wir sagen: entweder man säkularisirt das Christenthum, oder man apotheosirt den Seneca. Der Weg, der hier betreten wird, um die Senecafrage zu lösen, trägt jener Verwandtschaft gleichfalls Rechnung, sucht aber die bezeichneten Verirrungen zu vermeiden.

Wir verhehlen die ganz ungewöhnlichen Schwächen und Niederlagen Senecas nicht, aber indem wir dieselben aus seiner Stellung am Cäsarhofe zu verstehen suchen, können wir vornämlich auf dem Grunde des Berichtes von Tacitus über sein Martyrium den Glauben an eine in ihm wohnende moralische Persönlichkeit festhalten. Damit aber, dass dieser Kämpfer in der Geistesschlacht wenigstens seinen Schild gerettet hat, weist er über sich selbst hinaus. Denn nach einer Weltanschauung, welche in den grossen Kampf einen Blick gethan, kann der siegreiche Widerstand das Ende nicht sein. Der Kampf wird fortgesetzt und die Summe der moralischen Kraft des antiken Heidenthums wird zum weltgeschichtlichen Zeugniss, dass die Kraft der christlichen Kämpfer göttlichen Ursprunges ist.

Mit der Frage nach der weltgeschichtlichen Bedeutung Senecas habe ich die ganze Hinterlassenschaft desselben untersucht und also auch die 9 Tragödien, natürlich mit Ausschluss der zehnten, der allgemein als unächt anerkannten „Octavia", herangezogen. Der sententiöse Inhalt der Tragödien bietet für das in den prosaischen Schriften Enthaltene hin und wieder Bestätigungen und Erklärungen (S. F. Leo: De Senecae tragoediis, p. 147—59). Es gilt das auch in zweiter Linie von den beiden Tragödien: „Agamemnon" und „Hercules Octaeus", welche R. Bentley dem Seneca abgesprochen, denn die beiden neuesten Herausgeber der Tragödien Senecas, R. Peiper und G. Richter, welche diese Ansicht Bentleys theilen, bekennen ausdrücklich, dass die beiden Tragödien, deren Aechtheit bestritten wird, sich offenbar den ächten Seneca zum Vorbild genommen haben (Praefatio p. 8). Auch die nicht unwichtigen Fragmente, worunter ich die im dritten Bande der Ausgabe von Friedrich Haase p. 418—67 enthaltenen verstehe, sind berücksichtigt worden. Citirt wird in Folgendem nach der Handausgabe von F. Haase III Vols. Lipsiae 1852 und 1853.

Gäbe es nun eine erhebliche Veränderung in der Gesinnung und Denkart Senecas in dem einen Zeitraum von 20 Jahren umfassenden Schriftthum desselben, so müssten wir uns in die genauere Untersuchung über die Zeitfolge dieser Schriften, welche von Ruhkopf u. A. angestellt ist, einlassen. Aber eine solche für den hier zur Frage stehenden Gesichtspunkt inhaltlich erhebliche Veränderung ist nicht nachweisbar. Zwar spricht Seneca in seinen Briefen an Lucilius von seiner späten Bekehrung zur wahren Weisheit, meint damit aber nicht eine fortgeschrittene Weltansicht, sondern die längst ersehnte und spät erlangte Zurückziehung vom öffentlichen Leben in seinen letzten Jahren. Das früheste nachweisliche Datum seiner Schriftstellerei ist die Zeit seines Exils auf Corsica unter Claudius, als er bereits sein vierzigstes Lebensjahr überschritten hatte. Diese Zeit gehören erwiesenermassen die Schriften „ad Helviam", „ad Polybium" und die 9 Epigramme an. In diesen Schriften findet sich im Wesentlichen ganz dieselbe überwiegend stoische Denkart, die uns in den spätesten Schriften, den Briefen an Lucilius und in den Quaestiones naturales begegnet; aber daneben auch dieselbe aus verschiedenen Systemen schöpfende Weitherzigkeit in Anbequemung an die gegebenen Zeitverhältnisse, welche Inconsequenzen ebenfalls in den Briefen an Lucilius vorkommen. Man kann also nicht sagen, dass erst die Erfahrungen am Hofe Neros ihm diese Inconsequenzen aufgenöthigt hätten. Waren ja doch auch die Erlebnisse, welche Seneca unter Caligula und Claudius vor Augen hatte und an sich selber machte, den späteren am Hofe Neros im Wesentlichen gleichartig. Ein wichtiges Moment in unserer Untersuchung ist der bekannte Parallelismus vieler Sätze Senecas mit den Gnomen der Bibel. Aber auch in dieser Beziehung ist die Zeitfrage von keinem Belang, denn dieser Parallelismus findet sich bereits in den frühesten Schriften (Kreyher p. 128 und 129). Wir sind also berechtigt, für unsern Zweck von der Zeitfolge der Schriften Senecas abzusehen.

I.

Seneca in dem Urtheil der Jahrhunderte.

Die Persönlichkeit und die Geschichte des Sokrates hat zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit der christlichen Wissenschaft auf sich gezogen, und bei jeder kommenden Epoche der Theologie wird diese hervorragende einzigartige Erscheinung der antiken Welt den christlichen Forschergeist auf's Neue beschäftigen. Aber den Hauptantheil an dem Verständniss und an der Würdigung dieses höchst einflussreichen und ehrwürdigen Denkers hat immer die Alterthumswissenschaft und die Geschichte der Philosophie für sich in Anspruch genommen, und so wird es auch in Zukunft bleiben. Ganz anders steht die Sache mit Seneca. Die Philosophie und Historie hat an diesem Schriftsteller überwiegend, so zu sagen, nur ein stoffliches Interesse, gegen ein persönliches Verhältniss zu ihm verhält sie sich vielfach abweisend, ja nicht selten verurtheilend. Dagegen hat die Kirche von den ersten Zeiten an bis heute eine merkwürdige und nachhaltige Sympathie für ihn bekundet.*) Wäre nun jene kühle Abweisung oder die gar nicht selten strenge Verurtheilung Senecas von Seiten der weltlichen Wissenschaft objectiv begründet, dann würde die starke und zähe Sympathie der Kirchenmänner auf einem vollständigen und schmachvollen Missverständniss beruhen. Allein, wenn man auch zugeben würde, dass in dieser Sympathie viel Un-

*) Die bereits genannte Schrift von Kreyher hat es sogar gewagt, in dem Theophilus (Luc. 1, 3 u. Apostelgeschichte 1, 1) und in dem das Verderben Aufhaltenden (2. Thessal. 2, 7) den Seneca zu vermuthen.

klarheit, Irrthum und auch Selbstwiderspruch zum Vorschein kommen, so wird man doch nicht umhin können, für eine so beharrliche Zuneigung der christlichen Jahrhunderte einen gewissen richtigen Instinkt vorauszusetzen. Wie nun die entgegengesetzten Urtheile über Seneca dermalen vorliegen, so schliessen sie, für sich betrachtet, eine Ausgleichung aus. Die, welche das tadelnde und verwerfende Urtheil vertreten, fühlen nicht das Bedürfniss, sich mit den Lichtseiten Senecas auseinander zu setzen, und die, welche ihn für ein Orakel der Wahrheit oder für einen ganzen oder halben Christen halten, geben uns keinen Aufschluss, wie sie die unleugbaren Schattenseiten dieses moralischen Meisters erklären.

Verschaffen wir uns zunächst eine Uebersicht über den Befund dieses merkwürdigen Widerspruches.

Derselbe verständnissvolle Aurelius Victor, welcher über Nero urtheilt, wie es zu erwähnen widerlich sei, dass überhaupt ein Beherrscher der Völker dieser Art existirt habe, berichtet, Trajan habe die ersten 5 Jahre des Nero gelobt. Was nun die Naturanlage des Nero anlangt, so erzählt Sueton, sein Vater Domitius habe gesagt: „was von mir und der Agrippina gezeugt wird, kann nur etwas Entsetzliches sein.“ (Nero VI) Demnach wird, was Löbliches von der ersten Regierungszeit Neros zu rühmen sein mag, auf den seiner Jugend gewidmeten erziehlichen Einfluss zurückgeführt. Die vornehmsten Rathgeber Neros in seiner ersten Regierungszeit waren der Philosoph Seneca und der Praefekt Burrus, von denen Seneca den Knaben Nero 5 Jahre vor dem Antritt der Regierung unterrichtet und erzogen hat.

Der moralische Ruf, in welchem Senecas Name gleichzeitig und in der nächsten Folgezeit steht, wird unter Anderem getragen von der guten Meinung, welche von dem heilsamen Einfluss des Philosophen auf die Jugend Neros gehegt wurde. (Merivale: history of the Romans under the empire, VI 115 u. 116.) Columella, Zeitgenosse und Landsmann Senecas, spricht mit grosser Anerkennung von ihm und nennt ihn einen Mann von ausgezeichneter Geistesanlage und Gelehrsamkeit. Plinius der Aeltere nennt ihn einen Fürsten der Wissenschaft, der erhaben

sei über die Bewunderung der Eitelkeiten. Ein grosses Lob von diesem strengen Forscher und Schriftsteller, diesem Kriegsobersten zu Wasser und zu Lande. Obwohl Quintilian vom rhetorischen Standpunkt aus Vieles an Seneca auszusetzen hat, will er es doch auf keinen Fall Wort haben, als ob er diesen Schriftsteller, der zu einer gewissen Zeit der einzige Liebling der Jugend war, verwerfen wolle. Quintilian giebt zu, dass Seneca viele vortreffliche Gedanken vortrage, dass der Gehalt seiner Schriften gewichtig sei, dass Vieles bei ihm zu billigen und zu bewundern sei, er nennt ihn nicht blos einen vortrefflichen Sittenrichter der Laster, sondern rühmt auch seine Fähigkeit, auszuführen, was er sich vorgenommen: „egregius vitiorum insectator, natura quod voluit effecit" (Inst. X 1 125—31). Den reichhaltigen Tadel schliesst also Quintilian mit der Anerkennung einer Seneca innewohnenden, nicht gewöhnlichen, moralischen Kraft. Der charakterlose Martial kann für sich selber Seneca in moralischer Hinsicht weder Etwas geben, noch Etwas nehmen, aber wenn dieser Epigrammatiker die Familie der Annaei, seiner spanischen Landsleute, in welcher Lucius der Vornehmste war, rühmend erwähnt, dann haben wir darin die öffentliche Meinung zu erkennen. Mehr zu bedeuten aber hat es, wenn der strenge Juvenal, der den grossen Reichthum Senecas kennt, den Stoiker wegen seiner Freigebigkeit belobt, und sogar anspielt auf den angeblichen Plan von Einigen der mit Piso Verschworenen, den Seneca wegen seiner hervorragenden Tugenden auf den Thron Neros zu setzen (VIII 21 2, cfr. Tacitus: Ann. IV 65). Plinius der Jüngere nennt Seneca unter denen, welche auch, wenn sie sich einmal in Scherzen ergehen, ihr moralisches Ansehen nicht verlieren, und ausserdem weisen manche Sätze dieses Schriftstellers allem Anscheine nach auf Lektüre und Hochschätzung des Seneca zurück (Ep. II 4 7). Da die „Octavia", die dem Seneca allgemein abgesprochen wird, aus einer Zeit stammt, in welcher das Andenken unseres Philosophen noch lebendig war, so gehört diese Tragödie, in welcher die Tugend und Weisheit Senecas gefeiert wird, zu denjenigen Zeugnissen, welche für den moralischen Charakter desselben einstehen.

Eine ganz hervorragende Bedeutung für und über Seneca hat Tacitus. Man hat in jüngster Zeit das Vollmass archivalischer Studien an Tacitus vermisst, vergisst aber bei diesem Tadel nur zu leicht, dass Tacitus in einem ungewöhnlichen Grade begabt ist mit derjenigen Eigenschaft, welche Luther mit Recht als das vornehmste Erforderniss, als die eigentliche Kardinaltugend eines Historikers preist, nämlich den „löwenherzlichen Muth" überall die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie Anderen Schmerzen macht, auch wo sie einem selbst wehe thut. Tacitus hat seinen scharfen psychologischen Blick überall vornämlich gerichtet auf den moralischen Gehalt der Personen, der Zustände und der Ereignisse, über welche er zu berichten hat, und dabei scheut er sich nicht, den Leser in die ganze Tiefe der hoffnungslosen Verderbniss der römischen Welt hineinschauen zu lassen, ohne den eignen namenlosen Schmerz, der, wie Niebuhr sagt, den eigentlichen Stil des Tacitus gebildet, dem sinnigen Leser zu verhehlen. Dieser tiefe Schmerz über den unabwendlichen, nach dem Rath der „zürnenden Götter" sich vollziehenden Niedergang und Untergang des römischen Lebens und Wesens ist das edle Salz, welches der Taciteischen Geschichtsschreibung einen unnachahmlichen Reiz verleiht und eine auf dem profanen Gebiet beispiellose Glaubwürdigkeit verbürgt. Nach diesem Charakter der Geschichtsschreibung des Tacitus ist es natürlich, dass derselbe in der Geschichte des Neronischen Kaiserthums sich viel und mit Vorliebe mit Seneca, dem Erzieher, späteren Minister und vertrauten Rathgeber des Nero, beschäftigt. Im Ganzen ist es richtig, was Lipsius ad Ann. XIII 18 bemerkt, Tacitus sei dem Seneca überall wohl geneigt und freundlich gesonnen. Aber diese wohlwollende Gesinnung und Haltung des Historikers dem Philosophen gegenüber ist durchaus nicht kritiklos. Für seine Nachrichten über Seneca beruft sich Tacitus dreimal auf Fabius Rusticus (Ann. XIII 20, XIV 2, XV 62). Diesen Historiker Fabius Rusticus schätzt Tacitus so hoch, dass er ihn mit Livius zusammenstellt. Aber da Tacitus nicht unterlässt, zu bemerken, dass Rusticus, weil mit Seneca befreundet, geneigt sei, ihn zu loben (Ann. XIII 20),

so ist klar, dass Tacitus sich zu schützen sucht vor einseitiger Parteilichkeit zu Gunsten Senecas, es hat demnach seine dem Seneca gespendete Anerkennung natürlich um so grösseres Gewicht. Tacitus parallelisirt das tragische Ende der beiden Männer, Senecas und Thraseas, welche beide wegen ihrer Tugenden als Opfer der despotischen Grausamkeit Neros fallen mussten. Beide will Tacitus durch seinen Bericht über ihren Tod als freimüthige Bekämpfer der Tyrannei gleicherweise ehren, es ist aber offenbar, dass er dem Thrasea den Siegespreis zuerkennt. Diesen nennt er: „virtus ipsa" — die Tugend selbst, ein so erhabenes Lob kann er bei allem Wohlwollen Seneca nicht zuerkennen. Es ist Verschiedenes, was er über diesen Philosophen „in aula" berichtet, wobei er seinen Tadel nicht zurückhält. Die Cäsaren vor Nero hielten darauf, ihre Staatsreden selbst zu verfassen, Nero war der erste, der sich für seine Staatsreden einer fremden Feder und Zunge bediente. Sein früherer Instructor Seneca wurde sein Kabinetssekretair und sein Sprecher im Senat. Nach Quintilian (XIII 5 18) schreibt Seneca im Namen des Nero an den Senat. Dabei kann Tacitus die Rüge nicht unterdrücken, dass Seneca in dieser Thätigkeit einer Eitelkeit gefröhnt habe, entweder mit seinen moralischen Grundsätzen de clementia oder mit seiner Gelehrsamkeit zu glänzen (Ann. XIII 12). Viermal ferner erwähnt Tacitus die Thatsache, dass Seneca bei der ersten Ausschweifung des jungen Kaisers freilich in der Absicht, um Schlimmeres zu verhüten, betheiligt gewesen. Seneca und Burrus suchten Nero, der an seiner Gemahlin Octavia, der Kaisertochter, kein Gefallen fand, also den Weg der Tugend zu betreten sich weigerte, um offenbare Aergernisse zu vermeiden, bei sogenannten erlaubten Genüssen festzuhalten (Ann. XIII 2 12 13, XIV 2). Es wird dabei dem Tacitus nicht entgangen sein, dass dieses Verhalten des Stoikers mit seinen Grundsätzen in Widerspruch steht. Denn Seneca lehrt ausdrücklich, dass unter keinen Umständen Gutes durch Böses erreicht werden kann (De ira I 9 10 12 18, II 13). Und wie schlecht bewährte sich der bedenkliche Rath! Bis zu welchen Tiefen widernatürlicher Wollust ist Kaiser Nero herabgesunken,

nachdem der erste Schritt auf der Bahn der ehelichen Untreue gethan! (Tacit. XIV 2, Cassius Dio LXIII 13). Unter allen Gewaltthaten Neros wurde keine von der öffentlichen Meinung so heftig verurtheilt, wie der Mordanschlag gegen seine Mutter, der in seiner abscheulich hinterlistigen Gestalt misslang und dann mit brutaler Gewalt ausgeführt wurde. Von einer Mitschuld Senecas an dem anfänglichen Plan des Muttermordes will Tacitus nichts wissen, dagegen berichtet er ohne Hehl, dass Seneca das Schreiben verfasst, in welchem Nero vor dem Senat die Ermordung seiner Mutter durch eine offenbare Lüge zu rechtfertigen gesucht (Ann. XIV 11). Da Quintilian aus dieser Rede ein rhetorisches Beispiel unter dem Namen Senecas anführt, so muss diese Rede als ein unbestreitbares Product unseres Stoikers bekannt gewesen sein (Instit. VIII 5 18). Tacitus verschweigt nicht, dass diese Thatsache öffentlichen Unwillen gegen Seneca erregt habe (Ann. XIV 11). Hätte Tacitus von dem späteren Beispiel des Juristen Papinian, welcher dem Tyrannen Caracalla, der von ihm die Vertheidigung des Brudermordes verlangte, antwortete: „ein Brudermord ist leichter ausgeführt, als vertheidigt", Kunde gehabt, so würde er wahrscheinlich, wie Edward Gibbon, die Unthat Senecas durch dieses Beispiel beleuchtet haben. Auch von einer anderen Rede Senecas, welche Nero im Senat vortrug, berichtet Tacitus. Dieselbe hat zwar nicht einen gleichen sittlichen Unwillen hervorgerufen, aber sie hat durch ihre lügenhafte Uebertreibung allgemeines Lachen erregt, es war die Lobrede auf den vergifteten Kaiser Claudius (Ann. XIII 3).

Also nicht wenige und geringe Verstösse hat Tacitus von dem Philosophen am Hofe des Nero berichtet. Dessungeachtet steht für diesen strengen historischen Sittenrichter der Totaleindruck Senecas, als der einer moralischen Persönlichkeit, unzweifelhaft fest. Seneca und Burrus werden von Tacitus als die guten Geister bezeichnet, welche den äussersten Excessen der dämonischen Natur des Kaisers Widerstand leisteten (Ann. XIII 2, XIV 14). Aber fast noch grösser gilt der moralische Werth des Widerstandes, den die Beiden nach Tacitus gegen die rasende Herrschsucht der Kaisermutter auf-

geboten, denn Beide waren durch eben diese Agrippina zu ihren hohen Stellen gelangt (Ann. XII 37 57, XIII 2 14). Ferner berichtet Tacitus, dass Seneca Kunde hatte von der wider ihn schleichenden Verleumdung durch diejenigen, „denen das Gute noch etwas galt“ (Ann. XIV 53). In der allgemeinen Verderbniss kennt also Tacitus einen Kreis von solchen, die er als die Guten und Edlen bezeichnet, und mit diesen steht Seneca nach Tacitus in vertrauter Gemeinschaft. Wenn nun Tacitus des Gerüchtes Erwähnung thut, dass unter den Verschworenen des Piso der Plan bestanden, den Seneca wegen seiner hervorragenden Tugend und Unbescholtenheit auf den Thron zu erheben, so will er ohne Zweifel soviel damit sagen, dass Seneca in dem Kreise der Patrioten ein hohes sittliches Ansehen genossen hat. Tacitus unterlässt auch nicht, einzelne moralische Züge aus den letzten Zeiten Senecas anzuführen: Seneca will unverworren sein mit der sacrilegischen Beraubung der Tempel, darf sich auch noch am Ende seiner Laufbahn berufen auf seine gegen den Kaiser aufrecht erhaltene Freimüthigkeit, und wenn, wie Tacitus schreibt, die Ermordung Senecas dem Nero sehr erwünscht gewesen, so liegt darin das beste Zeugniss, dass Seneca bis zu seinem Ende für Nero ein lebendes Gewissen gewesen ist (Ann. XV 60). Vor Allem aber ist der ausführliche Bericht des Tacitus über den Tod des Seneca, dessen hohe Bedeutung wir später genauer erörtern müssen, ein bestätigendes Siegel für die Hochschätzung, mit welcher der strenge Historiker den moralischen Werth des Seneca geehrt wissen will.

Das Zeugniss des Tacitus über und für Seneca ist dadurch ausgezeichnet, dass obwohl die grossen Aergernisse in dem Verhalten des Seneca am Hofe des Nero nicht verschwiegen werden, ja auch nicht ungerügt bleiben, dennoch im Ganzen und Grossen der Philosoph in seiner hohen versuchungsvollen Weltstellung als eine bedeutsame moralische Persönlichkeit beglaubigt erscheint. Allerdings wird der Gegensatz des Guten und Bösen in Seneca von dem Historiker nicht ausgeglichen, aber da Beides neben einander festgehalten wird, kann uns das als ein vorläufiger, später weiter zu verfolgender Fingerzeig

sein, dass bei den sich widersprechenden Urtheilen über Seneca doch schliesslich an einer Lösung nicht zu verzweifeln sein dürfte.

Noch bei seinen Lebzeiten erfuhr Seneca den scharfen Widerspruch der über seinen Charakter verlautenden Urtheile. Trotz des moralischen Ansehens, in welchem, wie wir gesehen, Seneca bei den besseren Zeitgenossen stand, erhob sich ein öffentlicher Ankläger, der auf ihn die schwersten Beschuldigungen häufte. Suilius, ein berufsmässiger Sachwalt und Ankläger,*) machte dem Seneca den Vorwurf, dass er ein todtes Wissen pflege (studia inertia) und nur mit unerfahrenen Jünglingen verkehre, dass er im Hause des Claudius mit des Kaisers Nichte Julia Buhlerei getrieben und deshalb verbannt worden, vor Allem aber beschuldigte er ihn, dass er im Widerspruch mit seinen philosophischen Grundsätzen ein fürstliches Vermögen erworben und die Provinzen drücke mit seinem Wucher (Tacit.: Ann. XIII 42). Obwohl Suilius verurtheilt wurde, bemerkt doch Tacitus, dass diese Verurtheilung nicht ohne Benachtheiligung der Ehre des Seneca erfolgte, womit ohne Zweifel angedeutet werden soll, dass bei der stattgehabten Verhandlung die Beschuldigungen sich als nicht ganz grundlos erwiesen. Tacitus verschweigt auch nicht, dass später noch Andere als Suilius dem Seneca sein über das Mass eines Bürgers hinaus gewachsenes Vermögen zum Vorwurf machten (Ann. XIV 52). Es scheint aber nicht, dass diese Vorwürfe bei den Zeitgenossen nachhaltigen Eindruck gemacht haben, denn, wie wir gesehen, ist das Lob Juvenals eine vollständige Freisprechung Senecas von dieser Beschuldigung. Indessen ein Jahrhundert später wachen, wie wir sehen werden, alle die Anklagen des Suilius wieder auf.

In ethischer Beziehung bleibt im Ganzen der Ruhm Senecas während des ersten Jahrhunderts unangetastet, anders ist es in ästhetischer Hinsicht. Ein neuester Historiker nennt Seneca „den glänzendsten Geist seiner Zeit“ (Geschichte des

*) Peter: römische Geschichte III 276. Nach Scaliger und Heinsius derselbe, an den der Brief des Ovid „ex Ponto“ (IV 8) gerichtet ist.

römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero von H. Schiller 1872 p. 215). Offenbar war dies auch das allgemein verbreitete Urtheil der Zeitgenossen. Tacitus führt Seneca ein als einen den Sitten damaliger Zeit wohlgefälligen Geist (Ann. XIII 3). Dass der Kaiser Caligula über die Schriftstellerei Senecas verächtlich spricht und seinen Stil „Sand ohne Kalk" genannt hat (Sueton: Caligula LIII), ist bei der bekannten Missgunst dieses Kaisers gegen literarische Vorzüge eher als ein Zeugniss für den literarischen Ruhm des Emporkömmlings aus Cordoba zu betrachten. Trotz seines mehrjährigen Exils auf Corsica erblasst der Glanz seines gelehrten Namens so wenig, dass Agrippina, offenbar bewogen durch seinen literarischen Ruf, den Verbannten nach Rom zurückruft und ihm ihren elfjährigen Sohn Domitius, den nachherigen Kaiser Nero, zur Unterweisung übergiebt (Tacit. Ann. XII 2, Sueton Nero VII).

Mit Quintilian tritt eine Wendung ein in dem Urtheil über Senecas Stil. Bei aller Anerkennung der Persönlichkeit Senecas tadelt Quintilian in wiederholten Wendungen den verderbten und durch viele Mängel geschwächten Stil desselben und beklagt, dass er den gewichtigen Inhalt seiner Schriften durch kleinlich zerstückelte Satzformen geschädigt habe (Instit. X 1 130). Dieses Missfallen an dem Stil des einst so gefeierten Lieblings der römischen Jugend wird im weiteren Verlauf eine herrschende Geringschätzung. Nach dem Geschmack der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts galt als hohe Autorität in literarischen Dingen Cornelius Fronto. Nachdem seine opera von Angelo Mai entdeckt und herausgegeben sind (1816), wird Jedermann Niebuhr Recht geben, dass dieser Mann in hohem Grade geistlos ist (Vorträge über römische Geschichte III 232—44). Aber als Lehrer der beiden Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Verus hatte er, dem damaligen Geschmack entsprechend, ein noch für lange entscheidendes Ansehen, wie die Testimonia veterum de Frontone bei Mai (p. 107—112) ergeben. Dieser Aristarch einer im Untergang begriffenen Literaturperiode spricht von Seneca ganz geringschätzig. Fronto erstreckt seinen Tadel auch auf den Neffen des Seneca, den Dichter

Lucanus. Die opera p. 178 über Seneca hingeworfene scheinbar anerkennende Aeusserung wird mit Mai für Ironie zu halten sein. Zeitgenosse und Bewunderer Frontos ist A. Gellius (N. A. II 26, XIII 27, XIX 8 und 10). Kein Wunder, dass derselbe sich gleichfalls ein sehr abschätziges Urtheil über Seneca erlaubt. Für Gellius ist das Verwerfungsurtheil über Seneca schon dadurch vollzogen, dass er gewagt hat, den Stil von Ennius, Cicero und Virgil zu kritisiren (N. A. XII 2).

Nichts aber beweist deutlicher die gänzliche Abwendung des öffentlichen Urtheils in Rom von dem Stoiker Seneca, wie das absolute Stillschweigen Marc Aurels über seinen einst so bewunderten Gesinnungsgenossen. Nicht bloss verschweigt dieser Kaiser in seinen Selbstgesprächen da, wo er die berühmten stoischen Auctoritäten aus der früheren Römerzeit anführt, den Namen Senecas (Comment. I 14), sondern auch nirgends sonst beruft er sich auf denselben. Und doch stand dem Stoiker auf dem Thron geistig keiner so nahe, keiner war ihm so verwandt, wie derjenige Meister der Stoa, der einst dem Kaisersitz am nächsten gestanden und an dessen Sentenzen die kaiserlichen Monologen Marc Aurels unzählig oft erinnern. Dieses absolute Ignoriren Senecas von Seiten Marc Aurels ist wohl nur daraus zu erklären, dass neben den stilistischen Verstössen Senecas gegen den herrschenden Zeitgeschmack auch das Andenken an seine moralischen Anstösse im Laufe der Zeit das Uebergewicht über die frühere Hochschätzung seiner sittlichen Persönlichkeit gewonnen hatte.

Die letzte Stimme über Seneca aus dem heidnischen Rom vernehmen wir aus dem grossen Geschichtswerke des Cassius Dio (151—231 p. Chr.), der, ein Kleinasiate von Geburt, Sohn eines angesehenen Vaters und selbst in hohen Stellungen, in 70 Büchern eine römische Geschichte verfasst hat. Derselbe hat, reichlich ein Jahrhundert nach Seneca lebend, über Charakter und Leben dieses Stoikers viel Nachtheiliges berichtet. Lipsius, ein enthusiastischer Bewunderer Senecas, will diesen nachtheiligen Bericht des Dio über Seneca daraus erklären, dass dieser kleinasiatische Geschichtschreiber überhaupt es geliebt habe, die römischen Patrioten, wie Cicero, Brutus, anzu-

schwärzen (Lipsius ad Tacit. Ann. XIII 42). Dass diese Ansicht in ihrer Allgemeinheit falsch ist, beweist allein schon hinlänglich das hohe Lob, welches Dio dem jüngeren Cato, dem leuchtenden Vorbilde aller späteren freiheitliebenden Römer gewidmet hat (XLIII 11, cfr. XXXVII 22). Zur Erklärung und Würdigung der Angaben Dios über Seneca müssen wir uns daran erinnern, dass Dio selbst bekennt, mit dem Aufhören der freien Oeffentlichkeit bei Einführung der Monarchie sei die Geschichte unsicher geworden (LIII 19). Es ist dieselbe Bemerkung, welche auch Seneca der Aeltere und Tacitus gemacht haben. Da nun Dio an der vollen Wahrheit der Geschichte seit dem Ende der Republik verzweifelte, so erklärt er, dass er berichten werde, was von der herrschenden Meinung angenommen sei ohne die Wahrheit zu verbürgen. Aber nicht bloss aus dem angegebenen Grunde verzichtet Dio auf Kritik. Man darf nicht übersehen, wenn man seine Berichte richtig würdigen will, dass er ganz naiv erzählt, wie in seinen Tagen der Sinn für Wahrhaftigkeit ganz abhanden gekommen war. Der Kaiser Pertinax war mit Dio befreundet. Dieser wird ermordet, und Julianus, den Dio wegen seiner Laster verabscheut, tritt auf als Prätendent. Sofort huldigt Dio mit dem Senat dem schändlichen Usurpator. Das höchst Charakteristische dabei ist dieses, dass der Historiker Dio diese seine und seiner senatorischen Collegen offenbare Gesinnungslosigkeit und Unwahrhaftigkeit ohne alles Erröthen selbst bezeichnet als etwas, das sich bereits von selbst verstand (LXXIII 10—14). Den Sinn für geschichtliche Wahrheit ersetzt bei Dio sozusagen sein robuster Aberglaube an Träume und Mirakel. Wir haben demnach in dem Bericht dieses nicht übelwollenden, aber unkritischen und leichtgläubigen Historikers über Seneca das Bild zu erkennen, welches sich die römische Welt Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts von dem einst berühmten und hochgestellten Seneca machte.

Wenn, wie wir gesehen, die massgebende Literatur des zweiten Jahrhunderts den Stil und die Sprache Senecas verurtheilt, und der Philosoph auf dem Thron den Namen Senecas mit tiefem Stillschweigen bedeckt, was sollen wir von der

öffentlichen Meinung einer noch späteren, tief verirrten und wüsten Zeit über den moralischen Gehalt unseres Seneca erwarten? Nicht ganz jedoch ist die leuchtende Gestalt des Erziehers, Mahners und Märtyrers des Kaisers Nero verdunkelt. Dio erzählt, dass, als Nero einst im Begriffe stand, durch einen Massenmord ein drohendes Orakel abzuwenden, er durch ein freimüthiges Wort des Seneca davon zurückgehalten wurde. Seneca rief ihm zu: „so viele Du auch immerhin tödtest, Deinen Nachfolger kannst Du nicht tödten“ (LXI 18). Dieses spitze von Dio berichtete Wort trägt nach Form und Inhalt den Stempel des echten Seneca; denn was sich später Aehnliches findet, ist offenbar dem Seneca nachgeahmt. Auch der Ruhm des wohlthätigen Regimentes der beiden Verbündeten Seneca und Burrus, ist auch in den Tagen des Dio noch nicht völlig erloschen (LXI 3, LIX 19, LXI 4 8). Auch das berichtet Dio zum Lobe Senecas, dass er seinen Reichthum Nero zur Verfügung gestellt (LXII 25), was er, nach Tacitus, in einer ausführlichen Rede motivirt hat. Im Uebrigen thut Dio des Seneca häufig Erwähnung, im Ganzen und Grossen im entschieden nachtheiligen Sinne. Gleich die erste Erwähnung Senecas bei Dio bringt den wegen seiner Weisheit berühmten Philosophen in den Verdacht eines Umganges mit einem berüchtigten Frauenzimmer (LIX 19). Es ist eine bekannte Sache, und Athenaeus liefert reichliche Belege dazu, dass die späteren Zeiten der antiken Klassicität erfinderisch sind in erotischen Skandalgeschichten berühmter Männer der früheren Epochen. Dio beschuldigt den Seneca nicht nur der Buhlerei mit der Julia, sondern er geht so weit, dem Seneca ein ehebrecherisches Verhältniss mit der Kaiserin Agrippina vorzuwerfen (LXI 10). Es entgeht dem unkritischen Historiker, dass der energische Widerstand, den Seneca der bis zur Raserei herrschsüchtigen Agrippina leistete (Tacit.: XIII 5, Dio: LXI, 3), bei einem solchen verbrecherischen Verhältniss Senecas zur Kaiserin nicht denkbar ist. Was der Ankläger Suilius dem Seneca Schuld gegeben, dass sein Verhalten mit seinen philosophischen Grundsätzen nicht übereinstimme, hat Dio wiederholt und erweitert. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Dio bei

diesem Tadel die Erfahrung vor Augen hat, welche Marc Aurel mit den Philosophen am Hofe gemacht, dass nämlich die Philosophen unter diesem Stoiker auf dem Thron reich wurden (LXXI 35, cfr. Vita Marc. A. XXIII, XXIX). Wie Suilius dem Seneca seinen übermässigen Reichthum und daneben seinen Wucher zum Vorwurf macht, so wiederholt Dio diesen Vorwurf mit dem Zusatz, dass Seneca einem übertriebenen Luxus sich ergeben habe (LXI 10). Reimarus bemerkt, dass die Summe des Vermögens, welche Dio namhaft macht, mit den Zahlen des Suilius (Tacit.: Ann. XIII 42) übereinstimmt, und dass dadurch wahrscheinlich wird, was auch Lipsius annimmt, dass Dio die Anklage des berüchtigten und schliesslich verurtheilten Delatoren als urkundlichen Beweis angenommen hat (II p. 989 900, Kreyher: L. A. Seneca, p. 25). Der Vorwurf der geschlechtlichen Sünden Senecas steigert sich bei Dio bis zu der ungeheuerlichen Beschuldigung, dass dieser stoische Pädagogus am kaiserlichen Hofe nicht bloss selbst den griechischen Lastern ergeben gewesen, sondern sogar seinen kaiserlichen Zögling zu denselben verführt und angeleitet habe (LXI 10). Aber eine mit diesem entsetzlichen Vorwurf verbundene Notiz wird durch das bestimmte Zeugniss des Tacitus Lügen gestraft. Dio behauptet, dass Seneca den Nero gebeten habe, ihn nicht zu küssen, während Tacitus ausdrücklich berichtet, dass nach einer feierlichen Konferenz Nero von Seneca unter Umarmung und Küssen Abschied genommen habe (Ann. XIV 56). Ferner, während nach Tacitus Seneca dem ersten Mordanschlag Neros auf die Mutter ganz fernsteht und mit dieser Angelegenheit erst in Berührung kommt, als der Mord halb vollendet nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, berichtet Dio, dass Seneca den Kaiser zu dem Muttermorde überredet habe (LXI 12). Dass Dio an dem Trostschreiben Senecas „ad Polybium“ Anstoss genommen (LXI 10), ist nicht zu verwundern, da selbst der begeisterte Verehrer desselben, Justus Lipsius, an diesem Brief schweres Aergerniss nimmt. Endlich, einen ausgeprägt gehässigen Charakter verräth der Bericht Dios über das Ende Senecas. Während nach Tacitus' ausführlichem und genauem Bericht Seneca angesichts des Todes seine

geliebte Gattin zu trösten sucht, sie aber in römischer Todesverachtung mit ihm zu sterben begehrt, und damit die Philosophie ihres Mannes durch ihr Beispiel bestätigt, fordert der selbstsüchtige Seneca des Dio den Tod der Paulina und öffnet ihre Adern (LXII 25).

Niebuhr, kein Freund des Seneca, schreibt: „Das Urtheil des Dio Cassius über Seneca enthält viel Wahres und Richtiges, ist aber übertrieben und allzu gehässig" (Vorträge über römische Geschichte III 185).

Mit diesem entschieden ungünstigen Votum entlässt das heidnische Alterthum den Seneca. Und wie hat die Renaissance diesen einst so gefeierten und hochgestellten Schriftsteller aufgenommen? Ein Hauptvertreter der Renaissance hat ein ausführliches Urtheil über Seneca abgegeben. In der Ausgabe der Opera L. A. Senecae von Th. de Juges Genevae 1628 ist vorgedruckt: „Judicium Erasmi Roterodami de L. Seneca". „Diesen Schriftsteller", schreibt Erasmus, „haben die alten Christen mit einem gewissen Eifer für sich in Anspruch genommen und ihn beinahe als rechtgläubig anerkannt". Er erwähnt, dass diese Ansicht über Seneca in dem erdichteten Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca durchgeführt sei. Mit aller Entschiedenheit aber erklärt er diesen Briefwechsel für ein Falsum und giebt den Rath, dass man den Seneca nicht als einen Christen, sondern als einen Heiden lesen soll. Erasmus referirt sodann die verschiedenen Urtheile von Quintilian, Gellius, Tacitus über Seneca. Erasmus klagt über den Mangel an logischer Anlage und Durchführung der Gedanken in den Schriften Senecas. Was er in seinen bezüglichen Ausführungen rügt, beruht auf richtiger Beobachtung. Das feine Urtheil des Humanisten vermisst mit Recht vor Allem die Formvollendung des Gedankens und des Ausdrucks, diesen unnachahmlichen Stempel der antiken Klassicität. Indessen dieser Formmangel hielt Erasmus nicht ab, eine Blumenlese aus Senecas Schriften („Flores Senecae") herauszugeben und dabei über den Inhalt derselben sich sehr lobend auszusprechen (Fleury: St. Paul et Seneque I 6).

Die strenge Philologie hat in seinem Tadel dem Erasmus Recht gegeben und verhält sich daher dem Seneca gegenüber überwiegend kühl und abweisend. Und wenn die moralischen Anstösse, welche das Leben Senecas bietet, früher durch die Hochschätzung der freimüthigen Opposition gegen die cäsarische Tyrannei, welche sich in seinem Martyrium vollendet, reichlich compensirt wurden, so macht sich in neuester Zeit eine vornehme Geringschätzung dieses inopportunen Restes republikanischer Tugend geltend, und so hat sich neben der ästhetischen auch noch eine ethische Missstimmung gegen Seneca ausgebildet. Lipsius wünschte einst, dass Männer kommen möchten, welche sich mit kritischem Geschick des Textes der Schriften Senecas annehmen würden. Dieselben sind gekommen. Aber Schweighäuser, Ruhkopf, Fickert, Haase lassen sich von der Begeisterung für den erhabenen Inhalt dieser Schriften, welche Lipsius ihnen wünscht, nicht das Mindeste oder doch nur wenig merken (Epistolae morales, ed. Schweighäuser p. 232), sie beobachten dem gegenüber eine sehr bemessene Zurückhaltung (J. Lipsii opera I 783, Ves. 1675). Da jedoch dieser Schriftsteller zu denen gehört, welche fortwährend das Gewissen des Lesers interpelliren, so ist es geradezu unnatürlich, ihn wie ein blosses Repertorium für den antiquarischen Sprach- und Sachapparat zu behandeln. Dieser Eigenthümlichkeit entsprechend ist es, wenn B. Niebuhr rundweg erklärt, dass er den Seneca nicht leiden könne (Vorträge über röm. Geschichte III 185). F. A. Wolf hebt einerseits mit einer gewissen Wärme einige stilistische Vorzüge Senecas hervor, wenn er aber dann andererseits den von Suilius und Dio Cassius gerügten schwerwiegenden Widerspruch zwischen Lehren und Leben sich aneignet, so ist offenbar der Tadel überwiegend (Vorlesungen über röm. Literatur 335 ff.). Auch die Ausstellungen Bernhardys an dem stilistischen und wissenschaftlichen Charakter unseres Stoikers überwiegen die Anerkennung einzelner Vorzüge (Grundriss der röm. Literatur p. 314 124). In der zweiten Auflage des Grundrisses nennt Bernhardy Seneca den Ovid unter den Prosaisten, was wohl mehr Tadel, als Lob bedeutet. Gleicherweise lautet das Urtheil H. Ritters über Senecas

Wissenschaftlichkeit und Gesinnung entschieden ungünstig (Geschichte der Philosophie IV 183 184). Auch bei Teuffel ist der Tadel vorherrschend, wenn auch Senecas Sterben als „entschlossener Verzicht auf die Güter dieses Lebens" anerkannt wird (Geschichte der röm. Literatur. 2. Aufl. p. 616 ff.).

Auf meine Frage, was er von L. Seneca halte, antwortete mir Th. Mommsen: „von dem kann man nicht schlecht genug denken". In dem Sinne dieses Meisters urtheilt auch der Jünger Hermann Schiller. Derselbe nennt zwar Seneca „den glänzendsten Geist seiner Zeit", „den Abgott und Führer des Senats" (Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung Neros p. 68, 377); aber moralisch stellt Schiller den Seneca sehr tief. Er hält ihn „seinem Charakter nach" für schuldig des ehebrecherischen Verhältnisses mit der von ihm selbst verabscheuten Agrippina (p. 69). Wie nun daneben das Lob bestehen soll, dass Seneca nicht ein selbstsüchtig schlechter Mensch gewesen sein soll, ist nicht wohl zu verstehen (p. 303). Obwohl Schiller es mit Recht als ein Verdienst des Seneca anerkennt, dass er in dem Sclaven den Menschen geehrt wissen will (p. 509), behauptet er dennoch, dass in seiner „weitläufigen literarischen Thätigkeit kein einziger neuer Gedanke sich findet" (p. 627). Was bleibt demnach dem Seneca eigenthümlich Anderes als „Phrase" und „eine vielseitige nicht in die Tiefe dringende Gelehrsamkeit" (p. 612). In seinem Verhalten gegen Kaiser Claudius wird ihm von Schiller vorgeworfen „erbärmliche Feigheit und perfide Schmeichelei" (p. 620) und mit einem Strich: „der bedeutende Mann schwankte haltlos wie ein Rohr im Winde" (p. 295), wird endlich des Mannes moralische Persönlichkeit vernichtet. Als einen verdammenden Sittenrichter über Seneca erweist sich auch Latour de Sct. Ybars: „Wenn man Seneca unpartheiisch beurtheilt, dann kann man ihm nicht verzeihen, dass er weder seinen Fürsten, noch die Tugend aufrichtig geliebt hat" (Nero sa vie et son époque, Paris 1867 p. 246). Wer die ganzen in Betracht kommenden Verhältnisse ins Auge fasst, wird immer einen bedeutenden Eindruck empfangen von der Mahnung des sterbenden Seneca an seine Gattin und an seine Freunde, das

Andenken seines Lebens als ein theures Vermächtniss zu bewahren. Nicht strenger kann man daher den ganzen Mann verurtheilen und verwerfen, als wenn man, wie Latour de Sct. Ybars thut, sich darüber entrüstet, dass Seneca sein Leben als Vorbild aufgestellt (p. 461). Die Reihe der verurtheilenden Tadler Senecas möge Einer schliessen, der obwohl er sich ernstlich mit der Untersuchung des literarischen und moralischen Charakters dieses Mannes befasst hat, sein vernichtendes Endurtheil folgendermassen zusammen fasst: „Trotz des Glanzes seiner Rede, trotz des düstern Pathos seiner stoischen Lehre, wird er auf gesunde Gemüther keinen tiefen Eindruck machen, durch die Form seiner Rede kann er höchstens verderblich wirken“ (F. B. Gerlach, Historische Studien 271 ff.).

Hätte die lange und schwere Last der Verurtheilungen Senecas, von dem gehässigen Delator Suilius bis zu dem strengen Censor F. B. Gerlach, nicht ein starkes Gegengewicht, dann wären ohne Zweifel die meisten, wenn nicht alle Schriften desselben in den finsteren Zeiten des Mittelalters verloren gegangen. Erasmus, dem auch Haase (Seneca III p. VI) beistimmt, hat Recht, wenn er behauptet, dass die Vorliebe der christlichen Schriftsteller für Seneca, welche bereits in der patristischen Zeit beginnt, wesentlich dazu beigetragen, dass von der reichen Literatur Senecas so vieles erhalten ist. Das erste bedeutsame Zeichen einer christlichen Anerkennung dieses heidnischen Philosophen begegnet uns beim Tertullian. Nicht bloss nennt Tertullian die Schriften Senecas (De resurrectione carnis I), nicht bloss beruft er sich auf ihn (Apolog. XII 2), sondern auch, indem er sich einmal einen Satz des Seneca aneignet, nennt er ihn „saepe noster“ (De anima XX). Diese Bezeichnung „saepe noster“ kann hier nicht auf die römische Nationalität gehen, wie sich dieser Sprachgebrauch allerdings bei Lactanz findet (z. B. Instit. I 5 11), sondern muss wegen des „saepe“ auf die Gemeinschaft in der Denkart bezogen werden. Der gegen alles Heidnische streng eifernde Tertullian findet also gar nicht selten bei diesem heidnischen Hofphilosophen Sätze, von denen er sich als Christ persönlich angesprochen fühlt. Weiter noch als Tertullian geht Lactanz, der den Seneca

häufig ausschreibt, dem wir deshalb manche Sätze aus verlorenen Schriften verdanken. Lactanz preist den Seneca ausdrücklich als „morum vitiorumque publicorum et descriptor verissimus et accusator acerrimus (Inst. V 9 19) und wegen seiner vielen richtigen und den christlichen ähnlichen Aussprüche über das Wesen der Gottheit (Inst. I 5 28). Während aber Lactanz sich dabei sehr bestimmt des heidnischen Gegensatzes bewusst bleibt (quid verius dici potest ab eo, qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignoto? (Inst. VI 24 13). versetzt Hieronymus den Stoiker bereits auf das christliche Gebiet. Freilich wenn Lactanz gewisse Sätze Senecas als geradezu himmlische Rede feiert (Inst. VI 24 15), und von ihm rühmt, dass er „paene divinitus" gesprochen habe (Inst. V 22 12), so ist der Uebergang zu jener Annahme des Hieronymus leicht gefunden.

Zwischen Lactanz und Hieronymus liegt das Falsum des Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca. So geistlos dieses Machwerk ist, so verlangt es doch eine Erklärung, welche meines Erachtens noch nicht gegeben ist. Offenbar hat sich die Vorstellung von dem höheren Wahrheitsgehalt der Schriften Senecas, deren Zeugnisse wir bei Tertullian und Lactanz antreffen, zu der Wahrscheinlichkeit der Bekehrung des heidnischen Philosophen ausgebildet. Der Falsarius nimmt diese Wahrscheinlichkeit als Thatsache, und seine Tendenz geht dahin, die Schriften Senecas wegen ihrer stilistischen Vorzüge seinen Glaubensgenossen zu empfehlen. Der Falsarius hat insoweit seinen Zweck erreicht, als Seneca in der christlichen Literatur vor allen heidnischen Schriftstellern mit wenig oder ohne Kritik verehrt und benutzt wird.

Augustinus macht eine rühmliche Ausnahme. Derselbe weiss zwar von der Existenz der Briefe Senecas an Paulus, aber obwohl er die Vorzüge Senecas zu schätzen weiss (C. D. VI 10, Confess. V 6), hat er doch an die Bekehrung Senecas, mithin an die Aechtheit dieser Briefe, nicht geglaubt. Wir werden uns später überzeugen, dass Augustinus mit scharfem Blick die geheime Macht erkannt hat, welche den moralisirenden Denker und Schriftsteller innerhalb des Heiden-

thums festgehalten hat. Hieronymus, dem dies verborgen bleibt, lässt sich, wie es scheint, durch den fingirten Briefwechsel dermassen imponiren, dass er den Seneca in den Catalogus sanctorum aufnimmt. Von nun an hat Seneca fast das Gewicht einer christlichen Autorität. Zunächst hat Hieronymus selber in seiner Schrift gegen Jovinian von Senecas verlorenem Buch „de matrimonio" einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht. Denn ich glaube nicht, dass Haase in der Annahme dieser Entlehnung weiter gegangen ist (III 428--434) als die Andeutung des Hieronymus und ausserdem Sprache und Inhalt der fraglichen Abschnitte wirklich erlauben. Dass Seneca in den christlichen Kreisen bereits im 4. Jahrhundert geschätzt wurde, beweist auch wohl der Umstand, dass der Manichäer Faustus seine Schriften las (Augustini Confess. V 6) Das Concil von Tours im Jahre 567 beruft sich für eine moralische Sentenz auf die Auctorität des Seneca. Sodann ist es im Mittelalter nicht blos Gebrauch, einzelne Sätze, sogenannte Flosculi, aus den Schriften Senecas zu sammeln und zu verwenden, wie dies von Vincenz von Beauvais und Anderen vorliegt (Haase III 446), sondern auch ganze sonst verlorene Bücher desselben wurden fast ohne Weiteres, nur mit Einleitungen und einzelnen Zusätzen und christlichen Umbiegungen versehen, für den asketischen Gebrauch verwendet. Auf diese Weise ist ein guter Theil des Buches „de remediis" erhalten (Haase III 446 ff.). Denn meines Erachtens hat Haase den Zweifel der holländischen Gelehrten mit Recht zurückgewiesen. Ferner sind auf diese Art ansehnliche Fragmente der Bücher „de paupertate" und „de moribus" auf uns gekommen*). Dagegen hat die Bearbeitung des Buches „de formula honestae vitae" durch den Bischof Martinus so starke Veränderungen erhalten, dass Seneca darin kaum wieder erkannt werden kann, aber dessen ungeachtet ging das Büchlein unter dem Namen desselben (Haase III XXI). Beda Venerabilis spricht in seiner Chronik mit der grössten Hochachtung von den Grundsätzen

*) Senecas Buch „de moribus" war an deutschen Fürstenhöfen im 15. Jahrhundert bekannt und geschätzt (Gervinus Nationalliteratur 2. Aufl. II 232).

und dem Streben Senecas (Fleury, Sct. Paul et Seneque I 297). Friculf von Lizieux und Honorius Augustodunensis erwähnen des Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca (Fleury I 300). Nach Lipsius in der vita Senecae schreibt Otto von Freisingen im 12. Jahrhundert: „Seneca muss nicht so sehr Philosoph, als Christ genannt werden“. Johannes Sarisberiensis widmet dem Seneca ein ganz überschwängliches Lob (Fleury I 307). Ueber andere Citate Senecas bei christlichen Schriftstellern des Mittelalters siehe man Haase III 420 421 434 436. Der heilige Bernhard ermahnt den Papst Eugenius mit dem Spruche Senecas: „non est vir fortis, cui non crescit animus in ipsa rerum difficultate“ (Giesebrecht Deutsche Kaiserzeit IV 339). Die Legende des Mittelalters versetzt Seneca sogar in die Zahl der 70 Jünger (Fleury I 321—36). In welchem Grade die Vorstellung von der Christlichkeit Senecas im Mittelalter verbreitet war, davon giebt auch die grosse Zahl der Abschriften des gefälschten Briefwechsels Zeugniss. Allein auf der Pariser Bibliothek zählt Fleury 29, im Ganzen über 60 und bemerkt, dass in Wirklichkeit noch weit mehr existiren (II 290).

Nachdem nun die Schriften des Alterthums durch den Buchdruck allgemein zugänglich gemacht waren, ist es mit in erster Linie Lucius Seneca, der unter allen europäischen Nationen die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Folgend dem Vorgange der lateinischen Väter findet man in den Schriften Senecas zahlreiche Anklänge an das Christenthum, und es entsteht das Bestreben, diesen Schatz im apologetischen und praktischen Sinn auch den Nichtgelehrten nahe zu bringen. Man begnügte sich dabei nicht mit der Herausgabe und Erklärung dieser Schriften, man übersetzte sie im Ganzen und vorzugsweise die moralischen Briefe und andere besonders geschätzte Abhandlungen in fast alle europäischen Sprachen ja, man verfasste einen „Seneca Christianus“, sowie einen „christlichen Seneca“ (Fabricii Bibliotheca latina. Ed. J. A. Ernesti II 103—22). Der volle Gegensatz zu jenen den Seneca verurtheilenden Stimmen wird uns aber erst klar, wenn wir aus den drei Nationen Englands, Deutschlands und Frankreichs

einzelne Repräsentanten, welche das Lob Senecas bis in die neueste Zeit fortgesetzt haben, vernehmen.

Thomas Gataker, ein sehr achtbarer Theologe des 17. Jahrhunderts, hält den Seneca für sehr würdig, dass er nicht nur von denen, welche der profanen Wissenschaft, sondern auch von denen, welche der Theologie sich befleissigen, sorgsam gelesen werde (Comment. Th. G. London 1645 praef.). Joseph Hale, Bischof von Norwich († 1656), welcher der englische Seneca genannt wurde, behauptet: „nie hat ein Heide göttlicher geschrieben als Seneca" (Fleury I 4). Charles Merivale gesteht zwar Schwächen zu, ja sogar einzelne verbrecherische Thaten des Seneca, dessen ungeachtet findet er bedeutsame Berührungspunkte zwischen Paulus und Seneca und rühmt an Seneca das Bestreben, die Menschen bilden und von ihren moralischen Krankheiten heilen zu wollen, in welcher Beziehung Seneca einen höheren sittlichen Ernst offenbare, als Cicero (History of the Romans under the empire VI 233, 234 291 292 London 1858).

Was Deutschland anbelangt, so ist vor Allem merkwürdig, dass zwei Männer, welche anerkanntermassen tief in den Geist des Christenthums eingedrungen sind, eine Geistesgemeinschaft mit Seneca nicht verleugnen. Thomas a Kempis, den wir zu den Deutschen im weitesten Sinne zählen müssen, schreibt: „dixit quidam: quoties inter homines fui, minor homo vadii" (De imitatione Christi, I 20 2). Dieser „quidam", der nach Thomas das Geheimniss der Einsamkeit erkannt hat, ist Seneca (Epist. VII 3). Noch merkwürdiger ist der Ausspruch von Johann Arndt, dem Verfasser des „Wahren Christenthums". Derselbe schreibt an Joh. Gerhard: „Inter omnes philosophos neminem scio qui ex spirito scripserit (qui ubi vult spirat) praeter unum Senecam" (Herzogs Realencyclopädie I 537). David Chytraeus hat Senecas Schreiben ad Marciam herausgegeben und commentirt. Der fromme Graf Rochus von Lynar († 1781) übersetzte Senecas „de clementia" und andere Schriften desselben. Auffallend ist, dass ein deutscher Vertreter des modernen Lutherthums sich den entschiedenen Verurtheilern Senecas zugesellt hat. Uhlhorn sieht in den

Moralpredigten Senecas nichts als Worte und behandelt alle bösen Gerüchte über Seneca als Wahrheit (Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum p. 67 68, cfr. p. 97). Ein anderer Lutheraner der Gegenwart, Luthardt, hält es für möglich, dass Seneca vielleicht einige christliche Worte gehört und sie für seine Gedanken verwendet (Die antike Ethik, 1887, p. 154).

Auf das deutsche Gemüth hat der Bericht des Tacitus über das Ende Senecas grossen Eindruck gemacht. Ewald von Kleist hat diesen Bericht zu einem formal allerdings verfehlten dramatischen Versuch verarbeitet. Spalding, ein sittenstrenger Philologe, wie er uns aus seinem Briefwechsel mit Schleiermacher und aus der Biographie seines Vaters bekannt ist, hat am 10. November 1803 in der Berliner Akademie eine Abhandlung über die Trostschrift Senecas an Polybius vorgetragen. Das Schreiben Senecas aus dem Exil an den freigelassenen Polybius ist der grösste Stein des Anstosses für alle, denen an Seneca etwas gelegen ist, die sich aber bei dem Ausspruch von Theodor Mommsen nicht beruhigen können; es ist diejenige Schrift, über welche Lipsius ausruft: „pudet, pudet!" Einige haben durch Annahme der Unächtheit Senecas Ehre retten wollen. Ohwohl Spalding diese verzweifelte Ausrede verwirft und also das in der unerhört servilen Schmeichelrede liegende Aergerniss zugeben muss, lässt er sich in dem Glauben an den sittlichen Gesammtcharakter des Mannes nicht irre machen. Spalding behauptet: „wer eine Seele wie Tacitus so einnehmen, so begeistern konnte, der musste nach glaubwürdigen Zeugnissen in Rom ein edler, ein grosser Mann gewesen sein". Spalding leugnet nicht die Schwächen Senecas, aber er warnt: „die Tadler müssen nicht als Niederträchtigkeit rügen jede Anbequemung zum Sprachgebrauch der Höfe" (Abhandlungen der Akademie 1806, p. 217 225). Schlosser beruft sich in seiner Würdigung Senecas auf die erhabene Schilderung seines Todes bei Tacitus, den er einen Schüler Senecas nennt (Universalgeschichte der alten Welt III 1 42) C. Brandis urtheilt über Seneca wie folgt: „nicht selten durchbricht die Wärme sittlicher Ueberzeugung das Pathos hohler Rhetorik", „eine edlere Natur

ringt mit den Verlockungen seiner schlüpfrigen Stellung in einer verderbten Zeit" (Griechische Philosophie im römischen Reich, 1862 u 64, III 258) F. Baur kommt in seiner Abhandlung über das Verhältniss zwischen Paulus und Seneca zu dem Ergebniss, dass gewisse durchschlagende religiöse und moralische Hauptgedanken in den Schriften Senecas ganz nahe an die Grenze der christlichen Denkart, wie sie namentlich in den Briefen des Paulus dargestellt ist, anstreifen (Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie I 171 207 212 450), was ja im Wesentlichen mit dem Standpunkt des Lactanz übereinstimmt. Aehnlich behauptet der Strassburger Theologe C. Schmidt, dass gewisse Grundgedanken, die in Senecas Schriften enthalten sind, nicht ohne bewusste, oder auch unbewusste Wirkung des Christenthums erklärt werden können (C. Schmidt: Die bürgerliche Gesellschaft und ihre Umwandlung durch das Christenthum. Aus dem Französischen von Richard, p. 201 202). Friedländer rühmt Seneca als den Einzigen, der seine Stimme gegen den unmenschlichen Gladiatorenkampf erhoben hat (Sittengeschichte II 373, 5. Aufl., cfr. Seneca: Ep. VII 2, XC 45), und behauptet von der Sittenlehre Senecas, dass sie wesentlich mit der christlichen übereinstimmt. Zeller zählt Seneca zu den besten Männern seiner Zeit (Geschichte der griechischen Philosophie III 1 640). Und wenn er von der Stoa überhaupt urtheilt, dass, wenn sie selbst in den Zeiten des tiefsten Sittenverfalls noch einen Musonius, einen Epiktet und einen Marc Aurel bilden konnte, dieses der stoischen Philosophie zum unvergänglichen Ruhme gereiche (III 1 684), so kann dem an der versuchlichsten Stelle lebenden und wirkenden Stoiker sein Theil an diesem Ruhme nicht abgesprochen werden. Peter schreibt: „Seneca erhebt sich über Alles, was sonst die Ethik des Alterthums hervorgebracht", — „er berührt sich in den Ausdrücken nicht selten in auffallender Weise mit dem Christenthum" (Geschichte Roms III 345 346 2. A). A. Schmidt lobt Seneca neben Thrasea und Musonius als öffentlichen Charakter und als Märtyrer der Freimüthigkeit (Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit 223 345 346). Nissen erkennt in der humanen Ansicht Senecas von dem

Sclaventhum einen entschiedenen Fortschritt (Sybels historische Zeitschrift 1868 2 242). Dr. Bestmann schreibt über Seneca: „er macht einen bleibenden Eindruck; er ist der einzige selbstständige Philosoph, den Rom hervorgebracht" (Geschichte der christlichen Sitte II 383 384). In seiner römischen Geschichte hat Peter sorgfältig Licht- und Schattenseiten Senecas neben einander gestellt (III 344 352). Eine ausführlich motivirte Anerkennung der politischen, moralischen und humanen Grundsätze Senecas hat jüngst L. v. Ranke veröffentlicht (Weltgeschichte III 1 132—142). Eine Apologie des Seneca bietet das Schulprogramm: L. Annaeus Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit von F. Boehm, Berlin 1856. Die Schrift enthält treffliche Bemerkungen gegen die Ankläger Senecas, von dem nur bedauert wird, dass er den Selbstmord vertheidigt. Der Verfasser gelangt zu folgendem Ergebniss: „Seneca ist ohne zu wissen und zu ahnen ein Commentator des gleichzeitig mit ihm lebenden und wirkenden grossen Apostels der Heiden (p. 43). Auch Keim betont nachdrücklich die Verwandtschaft vieler sittlicher und religiöser Ideen bei Seneca mit dem Christenthum (Rom und Christenthum, herausgegeben von H. Ziegler 1881 p. 32 33 144).

Vor Allen aber sind es die Franzosen, welche, wie Niebuhr (Vorträge über röm. Geschichte III 185) und Gerlach (Histor. Studien, p. 285) richtig bemerken, sich zu Seneca hingezogen fühlen. Den Uebergang mögen machen Lipsius, dieser Halbgermane und Halbromane. Derselbe, ein sehr beweglicher Geist, hegt bekanntlich für Seneca eine begeisterte Bewunderung. Er bekennt, dass Seneca ihm immer als ein grosser Mann erschienen sei (Fabricius, II 107). Ueberhaupt ist zwischen Lipsius und Seneca eine merkwürdige Geistesverwandtschaft. Ueber der Arbeit am Seneca ist dieser holländische Philologe gestorben, und die letzten Worte aus seiner Feder athmen ganz und gar Geist und Stil des römischen Stoikers (Fromond in der Ausgabe des Seneca. Amstd. 1672, II 870). Kein Geringerer als Calvin ist derjenige, welcher nach dem Ende des Mittelalters die Reihe der auf französischem Boden dem Seneca gewidmeten Arbeiten

eröffnet: „Lucii Annaei Senecae Romani senatoris et philosophi clarissimi libri duo de clementia ad Neronem Caesarem illustrati commentarii J. Calvini. Paris, 1572 (Corpus Reformatorum, Vol. XXXIII, p. 6—162). Eine Jugendarbeit, in welcher Calvin seine Belesenheit in der antiken Literatur darlegt und den Seneca gegen einige Vorwürfe von Quintilian und Gellius in Schutz nimmt. Antonius Muretus hat am 3. Juni 1575 in Rom eine Rede gehalten über Senecas Schrift „de providentia" und bei diesem Anlass den Stoiker verherrlicht. Höchst bemerkenswerth ist das Urtheil des Isaak Casaubonus, dass nämlich Seneca Vieles schreibe, was ohne den Sinn wahrer Frömmigkeit nicht verstanden oder geglaubt werden könne (Bei Friedländer: Roms Sittengeschichte III 601). Lange bevor Diderot dem Namen Senecas in Frankreich einen neuen Glanz verlieh, war man dort darauf aus, die Gedanken Senecas für das sittliche Leben zu verwerthen. Beweis dafür ist folgende Schrift: „L'esprit de Seneque ou les belles pensées de ce grand philosophe enseignant l'art de bien vivre pour servir de guide à nos passions, practiquer la vertu et fuir les vices." (Paris, 1680, 1681, 4 Bände). Der neueren Zeit angehörig hat eine ähnliche Tendenz: „Pensées de Seneque par Beumelle pour servir à l'éducation de la jeunesse." (Gotha, 1754, 2 Theile). Im 9. und 10. Band der Oeuvres de D. Diderot, herausgegeben von J. A. Naigeon, Uebersetzer des Seneca, Paris 1798, finden sich die höchst charakteristischen Urtheile Diderots über Seneca. Im 60. Lebensjahre hat er dieses Urtheil widerrufen und in sein Gegentheil verwandelt (T. VIII 320) Früher Einer ihres Gleichen erklärt er jetzt die Verächter Senecas, zu denen auch de la Mettrie zählt, Verfasser von „l'homme machine" und von „Anti-Seneca" (p. 389—391), entweder für engherzige Verkleinerer der heidnischen Tugenden oder für epikureische Hasser der sittlichen Strenge (IX 158). Diderot leugnet die Schwächen Senecas nicht, aber er ruft den Tadlern und Verächtern desselben das auch heute noch beherzigenswerthe Wort zu: „Versetzt euch in die Tage des Erziehers und Ministers in den Tagen des Claudius und des Nero und dann macht es besser" (VIII 108). Er behauptet, es

ist unmöglich, einem Menschen eine Bahn vorzuzeichnen, „welche schwieriger und schlüpfriger für die Tugend wäre, als das Geschick Senecas“ (IX 170 171). Zu folgendem Bekenntniss angesichts der Schriften Senecas sieht sich Diderot veranlasst: „Seneca ist das Brevier der rechtschaffenen Leute“ (VIII 420), „ich schäme mich meiner Schwachheit und beuge mich vor der Tugend Senecas“. (p. 479), „die Bücher de beneficiis habe ich viermal gelesen und war zu Thränen gerührt“ (IX 38), „ach, wäre ich im 30. Jahr eingeweiht in die Principien Senecas, welche Freude würde ich diesem Philosophen verdanken oder vielmehr, wie viel Kummer würde ich mir erspart haben; in einem Alter, in welchem man sich nicht mehr bessert, lese ich Seneca nicht ohne Nutzen“ (p. 150 159).

Das überschwängliche Lob Senecas von Diderot hat nichts gemein mit der im Mittelalter herrschenden Voraussetzung einer mehr oder minder intimen Berührung Senecas mit dem Christenthum. Diese Voraussetzung ist in neuester Zeit auf französischem Boden mit einer unglaublichen Kühnheit von Unkritik wieder aufgenommen worden. Schon früher hatte sich der Strassburger Schmidt für die Annahme einer bewussten oder unbewussten Einwirkung des Christenthums auf Seneca auf Troplong und Villemain berufen. Unter dem Titel: „Saint Paul et Seneque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme. Paris, 1853 hat Amadée Fleury ein zweibändiges Werk veröffentlicht. Fleury hat mit Hinwegsetzung über alle Gesetze der Kritik die Christlichkeit Senecas nicht mehr als Hypothese, sondern als ausgemachte Thatsache behandelt. Nachdem Fleury eine Reise Senecas nach Palästina angenommen hat, auf welcher er seine erste Bekanntschaft mit der Bibel gemacht (I 154—157), ist es ihm nicht mehr allzu gewagt, den Stoiker für einen biblischen, orthodoxen Christen zu erklären; die Briefe des Johannes (I 61), Trinität (I 96 97), apostolisches Symbolum (I 162) sind diesem Seneca bekannte Sachen, der Gruss aus des Kaisers Hause Philipp. II 22 ist Senecas Gruss (I 290 291). Seneca schweigt von seinem Christenthum nach Fleury, weil er es

weder angreifen wollte, noch vertheidigen konnte (II 65 83 84). Senecas Bekanntschaft mit den Evangelien und den Briefen des Paulus (II 131) wird als unzweifelhaft vorausgesetzt.

Die Verdammung Senecas durch Suilius und die Christianisirung desselben durch Fleury und Kreyher bilden die beiden entgegengesetzten Pole der Beurtheilung dieses Mannes, jedoch so, dass die Spuren jener Verdammung und dieser Kanonisirung sich durch die Jahrhunderte hindurchziehen, ohne dass eine Ausgleichung erfolgt oder auch nur ernstlich versucht worden wäre. Fabricius macht in dem Abschnitt der Bibliotheca latina über Seneca folgende Bemerkung: „est fatum haud infrequens magnorum virorum, qui per encomiorum et obtrectationum sese mutuo conficientium certamina famam ingentem ad posteros propagant" (II 102). Wenn nun, wie Fabricius bemerkt, ein so hartnäckiger Widerspruch zwischen Lob und Tadel das Zeichen einer bedeutenden Persönlichkeit ist, dann muss es unsere Aufgabe sein, den Werth dieser Persönlichkeit festzustellen und damit zu versuchen, das vorliegende Problem zu lösen.

II.

Senecas Lichtseiten.

Es giebt ein Gebiet, auf welchem man mit vollem Recht vom Christlichen vor Christus sprechen kann. Es ist das Gebiet der alttestamentlichen Offenbarung, und das Christliche vor Christus ist hier das sogenannte Messianische: Die Vorausdarstellung Christi in typischen Schattenbildern, oder die Vorausverkündigung Christi in prophetischen Gesichten und Reden. Abgesehen aber von diesem Gebiet ist es, meines Erachtens, mehr als fraglich, ob der erwähnte Sprachgebrauch richtig ist, ob es erlaubt ist, auf dem Gebiet des Heidenthums von Christlichem vor Christus zu sprechen. Dass hier diese Frage aufgeworfen wird, erklärt sich daraus, dass, wenn dieser Sprachgebrauch überall statthaft ist, kein Schriftsteller des Heidenthums einen stärkeren Anspruch auf diese Ehre haben würde als Lucius Annaeus Seneca. Vorhanden ist aber dieser Sprachgebrauch und zwar nicht ohne berühmte Beispiele. Am bekanntesten ist der Titel des Ackermannschen Buches: „Das Christliche im Plato, 1835"; gleichzeitig ist: „Das Christliche im Tacitus" von Bötticher, 1840, und ähnlich ist der Titel: „Christliche Anklänge aus den griechischen und lateinischen Klassikern" von R. Schneider, 2. A. 1877. Ja selbst das altehrwürdige Zeugniss eines strengen Grenzwächters zwischen Christenthum und Heidenthum lässt sich für diesen Sprachgebrauch anführen (Tertullian: Apolog, XIII. De testimonio animae, I II VI). Desungeachtet müssen wir uns doch zur Benennung dessen, worin wir die göttliche Pädagogie auf Christum innerhalb des Heidenthums erkennen, nach einer

etwas genaueren Bezeichnung umsehen. Denn so wichtig und nothwendig es ist, einem falschen Supranaturalismus gegenüber ein ursprüngliches und inneres Verhältniss zwischen Christenthum und der menschlichen Natur überhaupt und also auch innerhalb des Heidenthums festzuhalten, so verlangt es andererseits die Würde des Christenthums, dass Alles, was vermöge dieses Verhältnisses von der menschlichen Seele auszusagen ist, auf den Begriff der reinen und blossen Empfänglichkeit zurückgeführt werden muss. Diese Empfänglichkeit für Christum beruht auf der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, auf welche die Menschennatur angelegt ist. Die wirkliche Aktualität und Vollendung dieser sittlichen Anlage ist im vollen Sinne einzig und allein in Christus vorhanden, und jede zielbewusste Annäherung an diese Vollendung beruht einzig und allein auf der Wirkung Christi. Alles Christwerden, Christsein und alles Christliche im vollen Sinne geht nur von Christus aus, hat einzig und allein in ihm seinen Ursprung. Demnach kann es Christliches im wahren Sinne nur geben seit dem Eintritt Christi in die Geschichte und ist nur da vorhanden, wo die menschliche Empfänglichkeit von diesem in die Geschichte eingetretenen Christus befruchtet und in Aktivität gesetzt worden ist. Da jedoch nach dem Zeugniss der heiligen Schrift innerhalb Israels der Geist Christi auf den Eintritt Christi in die Geschichte vorbereitet (1. Petri 1, 11. 2. Petri 1, 21), so kann man allerdings im abgeleiteten Sinne von einer alttestamentlichen Christlichkeit vor der Erscheinung Christi reden. Ausserhalb der alttestamentlichen Offenbarung aber giebt es ein anderes Verhältniss zu Christus nicht, als die in der allgemeinen sittlichen Menschennatur gestiftete Empfänglichkeit für Christum und die so oder anders sich kundgebende Aeusserung dieser Empfänglichkeit. Nun ist es eine Thatsache, dass man von Alters her bis auf den heutigen Tag in Senecas Schriften eine Fülle von Gedanken, Sätzen und Ausdrücken gefunden, welche an das Christenthum erinnern. Wir werden diese Erscheinung nicht das Christliche in Seneca nennen sondern dieselbe mit einem zusammenfassenden Ausdruck als Senecas Lichtseiten bezeichnen und beschreiben.

Die so bezeichnete Eigenthümlichkeit in der Literatur Senecas können wir nur verstehen und anschaulich machen, wenn wir uns einen vorlaufenden Einblick in den Charakter derjenigen Welt und Zeit, welcher Seneca angehört, verschafft haben.

Durch die Aufhebung der republikanischen Verfassung in Rom und durch die Einsetzung des monarchischen Cäsarismus ist eine gewaltige Veränderung in der römischen Welt vor sich gegangen. „In Julius Cäsar war die höchste weltliche und geistliche Macht vereinigt." So bezeichnet Drumann die Allgewalt des beginnenden Cäsarismus (Geschichte Roms, III 662, vgl. Keim: Aus dem Urchristenthum, p. 174, Tacit.: Ann. III 58). Darum ward der Name Cäsar der Titel der höchsten irdischen Grösse bis auf den heutigen Tag (Spartianus: Vita Aelii Veri II „Caesaris nomen clarum et duraturum cum aeternitate mundi"). Man übersehe nicht, dass die Machtvollkommenheit Cäsars sich nicht bloss auf das äussere, sondern auch auf das innere, auf das religiöse Gebiet erstreckt. Was Cäsar begonnen, setzt Augustus mit aller Bewusstheit und Absichtlichkeit fort. Nach dem Tode des Antonius wird im Senat der Antrag gestellt, die eingetretene Epoche das „saeculum Augustum" zu nennen (Sueton. Octav. C). Dieser Antrag entsprach auch dem Selbstbewusstsein des Augustus selber, derselbe hatte von der mit ihm beginnenden Aera eine sehr ausgeprägte Vorstellung, er konnte daher die „Alterthümler" (antiquarios Suet. LXXXVI), die republikanisch Gesinnten nicht leiden. Der Hauptcharakter dieser neuen Aera ist die Erhöhung eines Einzelnen nicht bloss zum Herrscher der Römer, sondern auch zum Haupt der Menschheit (Tacit.: Ann. III 58 59, XIII 14, XV 47. Histor. III 68, IV 54. Plin.: Ep. X 60 103. Ovid ad Liviam, 473). Wie sehr aber das altrömische Bewusstsein gegen die Alleinherrschaft eines Einzelnen sich auflehnt, beweist noch der späte Victor, welcher schreibt: „etiam mos Romae incessit, uni prorsus parendi (Caesares, I).

Die Umwälzung des antiken Bewusstseins, welche mit der Aufrichtung der Monarchie in Rom in der Gestalt des Cäsaren-

thums verbunden war, zeigt sich uns am übersichtlichsten, wenn wir uns die Berathung, welche Augustus mit Agrippa und Maecenas über die Wahl der künftigen Regierungform anstellte, vergegenwärtigen. Es wird nämlich allgemein und mit Recht angenommen, dass die Reden der beiden Staatsmänner, welche Cassius Dio LII 36 1—4 berichtet, wenn auch nicht wörtlich so gehalten, doch der öffentlichen Sachlage entsprechen und die Grundzüge darlegen, nach welchen die Staatsverwaltung der Cäsaren sich im Grossen und Ganzen thatsächlich gerichtet hat. Agrippa, der die Republik vertheidigte, bemerkte, ein Hauptgebrechen der Monarchie sei, dass Jeder mit seinem besten Wissen zurückhalte, dagegen die Denkart des Fürsten sich zur Richtschnur nehme, so dass auch Niemand nur scheinen wolle, überhaupt das Gute selbst zu kennen und zu haben („Οὐδεὶς οὐτ᾽ εἰδέναι οὐτ᾽ ἔχειν δοκεῖν βούλεται τὸ ἀγαθόν"). Mit diesem starken Wort ist also ausgesprochen, dass die Monarchie die moralische Selbstständigkeit der Einzelnen sogar bis auf den Schein vernichtet. Schärfer ist die in dem Absolutismus liegende Versuchung niemals verurtheilt worden. Man beachte, dass bereits in dem Beginn des Cäsarismus ein klares Bewusstsein über die Versuchung und Gefahr des Absolutismus für den Bestand der Sittlichkeit vorhanden ist. Diesem gegenüber errichtet nun Maecenas, als Ersatz dieser individuellen Selbstständigkeit das absolute Regiment der Monarchie, vornämlich in der höchsten Angelegenheit der Menschheit, in der Religion, sowie in dem Gebiet des Denkens überhaupt. Maecenas giebt dem Augustus folgenden Rath: „Verehre selbst die Götter, wie sie das Vaterland verehrt, und halte die Anderen dazu an. Wer fremden Gottesdienst einführen will, den hasse und bestrafe, weil solche Menschen Viele auch zu fremden Sitten verführen. Daraus entstehen Verschwörungen und Parteiungen, gleichwie Gesellschaften. Dulde daher keinen Verächter der Götter, keinen Wunderthäter. Viele sind durch solche Leute zu kühnen Unternehmungen verleitet worden. Dasselbe thun auch Viele, die sich den Namen von Philosophen geben, auch mit diesen musst du dich in Acht nehmen, unzähliges Unheil haben solche Leute mit diesem Namen über Städte und Einzelne

gebracht." Mit diesem Rath ist die religiöse, moralische intellectuelle Selbstständigkeit von vorneherein verdächtigt und verdammt, und wird der absolute Stillstand im Reich des Geistes, überwacht durch die Gewalt, als Heil der Welt proclamirt.

Die Tragweite der grossen Verwandlung, welche in diesen Rathschlägen der beiden Politiker des Augustus enthalten ist, und die nach dem Rath des Maecenas im Lauf der Zeit zur Ausführung und zur Verwirklichung gelangen, können wir erst dann ermessen, wenn wir auf den moralischen Charakter der republikanischen Zeiten in Rom zurückschauen. Zwei Dichter, die den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus angehören, bezeichnen uns diesen Charakter in folgenden Versen:

„Antiquis moribus stat res Romana virisque"
(Ennius Cicero de republ. V 1).
„Virtus id dare, quod re ipsa debetur honori
Hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum;
Contra defensorem hominum morumque bonorum,
Magnificare hos, his bene velle, his vivere amicum.
Commoda praeterea patriae prima putare,
Deinde parentum, tertia jam postremaque nostra."
(Lucilius Anthologia latina, ed. Meier p. 8 9)

Was Ennius unter den Sitten und Männern der Vorzeit, diesen Säulen des römischen Staates versteht, das hat Lucilius allerdings nicht in so eleganten Versen, wie Horaz sie liebt, aber mit desto deutlicheren Worten beschrieben, indem er den Gehalt der altrömischen virtus darlegt, Hass gegen alles Böse, Schutz für alles Gute fordert und in der Rangordnung der sittlichen Güter obenan das Vaterland stellt, darauf die Familie folgen lässt und an den dritten und letzten Platz das Individuum verweist. Ebenso beschreibt Lucanus den jüngeren Cato, dieses Vorbild republikanischer Tugend in den Augen aller republikanisch Gesinnten in der Cäsarenzeit (Pharsal. III 379—391). Je schmerzlicher Cicero sich überzeugt, dass das Wesen der altrömischen Republik bereits vor der Zeit des ersten Triumvirats untergegangen war („rem publicam verbo retinemus, re ipsa jam pridem amisimus" De republ. V 1),

desto ernstlicher bemüht er sich, die staatsbürgerliche Gesinnung, Leistung und Opferfähigkeit als den wahren Sinn der römischen virtus festzuhalten. „Usus virtutis maximus civitatis gubernatio“ (De republ. I 2). „Neque est ulla res, in qua propius ad deorum numen accedat virtus humana, quam civitates aut condere aut conservare jam conditas“ (ibid. I 7 20, III 3, V 6). Uebrigens ist diese Grundbeziehung der römischen virtus auf das öffentliche und politische Leben der antiken Moral überhaupt eigenthümlich. Die Politik bildet in der Schule des Pythagoras den Schluss. Nur den gereiften Schülern wurde diese Wissenschaft mitgetheilt, denn diese Disciplin sollte Männer bilden, welche in dem Meer des öffentlichen Lebens der Brandung wie ein Felsenriff Trotz bieten könnten. Es ist aber für die sittliche Schätzung Senecas nicht unwichtig zu bemerken, dass dieser Grundgedanke der antiken Moral zugleich einen allgemein menschlichen und absoluten Werth hat. Augustinus, der scharfe christliche Censor des heidnischen Wesens, unterlässt nicht, die grossen Beispiele der römischen virtus seinen christlichen Brüdern als Vorbilder zu empfehlen, und eben die gepriesene virtus, dieser grosse hohe Sinn für die Hauptgüter der Menschheit, dieser sittliche Kern der antiken Kultur ist das, was Niebuhr sich und seinen Kindern wünscht (Kleine Schriften I 478), ist das, was Dante und Milton in der antiken Humanität finden und verehren.

So lange nun die republikanische Staatsform in Rom noch nicht zerbrochen und in eine monarchische umgewandelt war, ist die Versuchung, von der virtus abzufallen, noch nicht allgemein. Als aber Augustus die Zügel in die Hand nahm, trat ein, was uns Tacitus mit seinem klassischen Satz beschreibt: „cunctos dulcedine otii pellexit“ (Ann. I 2). Nachdem das öffentliche Wesen dem Volke entzogen, einem Einzelnen in die Hand gelegt war, fing man allgemein an, beim Epicur in die Schule zu gehen, der die Enthaltung von öffentlichen Geschäften empfahl, den der ältere Plinius daher äusserst treffend den „magister otii“, den Schulmeister des Schlaraffenthums nennt (H. N. XIX 19, cfr. Seneca de constantia XV 4 „Epicurus patronus inertiae“).

Wir können diese entsittlichende Wirkung des Cäsarenthums in Thatsachen verfolgen. Der Herrscher auf dem Cäsarenthron, so wurde bereits unter Tiberius im römischen Senat verkündigt, ist durch göttliche Gnade in einer Person der höchste Priester und der höchste Mensch, keiner Eifersucht, keinem Hass, überhaupt menschlichen Eindrücken nicht unterworfen. Der höchst merkwürdige Ausspruch lautet: „Deum munere summum pontificum etiam summum hominum esse, non aemulationi, non odio aut privatis affectionibus obnoxium" (Tacit. Ann. III 58). Eine offenbar ganz übermenschliche Vorstellung von dem römischen Cäsar und dem Oberpriester auf dem Thron der Weltherrschaft, eine heidnische „Vorbedeutung des infallibeln Papstthums mit der gleichen verderblichen Wirkung. Unter dem Einfluss einer solchen überspannten Vorstellung und Selbstüberhebung unternimmt Augustus vermittelst der ihm übertragenen „cura legum et morum" (Peter Geschichte Roms III 35 36) das Werk auf neuer Grundlage zu fördern. Seine Mittel sind Lockungen und Schrecken, die auf die Sinnlichkeit gerichteten Werkzeuge der höchsten unentrinnbaren Weltherrschaft. Die Consequenz ist, dass die wahre Absolutheit des Gewissens verwandelt wird in die Abhängigkeit von der falschen Absolutheit der höchsten weltlichen Gewalt. Hinfort giebt es demnach keine wahrhaft absoluten Güter, Pflichten und Tugenden, es giebt nur Opportunes und Unopportunes, beides abhängig von der jedesmaligen Willkür der höchsten weltlichen Gewalt. Es droht also die Gefahr, dass die sittliche Anlage der Menschennatur ausgelöscht, und damit die Voraussetzung, unter welcher allein die neuschaffende Einwirkung Gottes auf die Menschheit möglich ist, zerstört wird.

Cicero hat den Verlauf des sittlichen Niederganges in der grossen Zeitwende der inneren Auflösung der Republik vortrefflich geschildert In der Rede pro Caelio sagt er: „Die Tugenden der Vorzeit sind im Leben nicht mehr zu finden, selbst die Bücher, in denen dieselben beschrieben werden, sind veraltet" (XVII). In der Rede pro Sestio giebt er eine für alle Zeiten lehrreiche Charakteristik des Verhaltens der Guten

einerseits und der Schlechten andererseits in grossen Krisen. „Das Staatswesen“, sagt er, „wird mit viel grösseren Macht- und Hülfsmitteln feindlich angegriffen als vertheidigt; denn die Schlechten sind viel wachsamer und rascher, als die Guten. Diese trachten nach dem otium, natürlich nach dem otium cum dignitate, aber da sie zu langsam und zu schwerfällig sind, kommen ihnen die Schlechten zuvor, und die Guten sinken weit hinab, indem sie sich sogar mit otium sine dignitate begnügen, wovon denn die Folge ist, dass sie sowohl die Würde als auch das bequeme Wohlleben verlieren“ (Pro Sestio XLV XLVI).

Sallust und Attikus ziehen sich vom öffentlichen Leben zurück, sie suchen und erlangen das otium cum dignitate. Die beiden gefeierten Dichter, welche die Gunst des Cäsarhofes geniessen, was lieben und verherrlichen sie mehr, als das otium, als den Stand procul negotiis? (Horaz Carm. II 16 1—8, IV 15 17 18, Ep. I 7 36, Virgil Ecl. I 6, „Deus (Augustus) nobis haec otia fecit“, Georg. IV 564, II 468, III 377, A. IV 271, VI 813). Diesen Beiden wird man auch wohl neben otium die dignitas zuerkennen müssen. Bei Lucretius dagegen sind wir schon an der Grenze der zweiten Stufe nach Ciceros Beschreibung angelangt.

Lucretius beschreibt sein Zeitalter als ein Missgeschick des Vaterlandes, „patriae tempus indignum“ (I 42), und darum verkehrt er den altrömischen Grundtrieb (Virgil A. VI 851) in das gerade Gegentheil (V 1124 1126). Catull war nicht bloss innerlich zerfallen mit Cäsar und seinen Genossen, sondern äusserte auch seinen bitteren Unwillen öffentlich (Carm. XXIX LIV LVII) und war allgemein bekannt als Verfasser von leidenschaftlichen Invectiven gegen Cäsar (Tacit. Ann. IV 34, Sueton Caes LXXIII). Nun zeigen viele Spuren in den Dichtungen Catulls, dass ihr leidenschaftlicher Verfasser, abgestossen von der Verderbniss des öffentlichen Lebens, tief in das Sündenleben des otium sine dignitate versunken gewesen. Keiner aber ist so tief, man möchte sagen, so innig eingetaucht in den neuen Geist und Geschmack der cäsarischen Zeit, als Ovid. Wenn er auch den Epicur nicht nennt, der Grundsatz

dieses Meisters des verborgenen Stilllebens ist ihm geläufig: „Crede mihi, bene qui latuit bene vixit" (Trist. III 4 25). Eigene Erfahrung und Beobachtung Anderer haben Ovid gelehrt, dass otium die Geburtsstätte und die Wohnung der ungezügelten Sinnlichkeit ist, dass daher, wer sich von dem Joch dieser Leidenschaft befreien wolle, sich mit den ernsten Geschäften des öffentlichen Lebens befassen müsse (Rem. A. 136—154). Wenn man diesen psychologischen Erfahrungssatz eines eingeweihten Kenners zusammmenhält mit der Behauptung des Tacitus: „Augustus dulcedine otii cunctos pellexit", dann kann man sich einigermassen eine Vorstellung machen von dem jähen und allgemeinen Niedergang der römischen virtus in Folge des cäsarischen Regiments, welches Alles in die Hand nahm und dann das unmündige und müssige Volk mit Schauspielen ergötzte.

Es gab aber in der cäsarischen Zeit nicht bloss ein otium, welches der sittlichen Menschennatur feindlich war, sondern auch ein mit dem otium eng verbundenes servitium, welches ebenso sehr die sittliche Anlage gefährdete. Nachdem Tacitus in wenigen drastischen Zügen die Selbsterhebung des Cäsar, der die bisherige Machtvollkommenheit der Magistrate und der Gesetze auf seine Person übertrug, geschildert, schreibt er (Ann. I 7) ein furchtbar vernichtendes Urtheil nieder über Alles, was ausser dem Cäsar in der römischen Welt vornehm war, und das thut der Historiker, den Viele in neuester Zeit der Parteilichkeit für die Aristokratie beschuldigen! Dieser ernste Historiker, der seine Berichterstattung als ein sittliches Censoramt betrachtet und behandelt (Ann. III 65), charakterisirt das römische Staatswesen mit diesem kurzen Worte: „Civitas pavida et servitio parata" (Hist. IV 2). Tacitus hat auch nicht versäumt, an einem hervorragenden Beispiel den sittlich verderblichen Einfluss des cäsarischen Absolutismus auf die Gesinnung der Staatsbeamten aufzuweisen. Er erzählt, dass L. Vitellius unter Tiberius eine grosse Präfektur im Orient verwaltete und zwar „prisca virtute". Derselbe versank nach seiner Rückkehr unter Caligula und Claudius in die niederträchtigste Unterwürfigkeit. Wenn Tacitus hinzufügt, dass

Vitellius in der Folgezeit als Exempel kriechender Ehrlosigkeit galt (Ann. VI 32), so hat Sueton dieses widrige Bild eines hochstehenden durch den Cäsarkultus verdorbenen Staatsmannes weiter ausgeführt (Vitellius II). Wohin diese Verderbniss schliesslich führt, enthüllt uns Cassius Dio, der. schon oben als Senator und hochgestellter Staatsbeamter erwähnt, ohne Scham und Gram den ganzen römischen Senat in einer schamlosen Lüge und Niederträchtigkeit handelnd darstellt (LXXIX 2).

Otium und servitium sind zwei verderbliche Mächte der Cäsarenzeit, welche darnach angethan sind, alles in der Menschennatur angelegte Ideale zu vernichten. Die unter dem Einfluss des Cäsarismus verderbte Sprache nannte „Verführen" und „Verführt werden" Lebensart oder Zeitgeist („Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur" Tacit. Germ. XIX). Das Saeculum, welches ursprünglich Augustum, das Hochhehre, genannt wurde, wird in kurzer Zeit die conventionelle Bezeichnung eines Sumpfes sittlicher Fäulniss und Falschheit!

Aus dieser vorläufigen Signatur des römischen Cäsarismus erhellt fürs erste soviel, dass wenn von Lichtseiten in einer Persönlichkeit dieser Zeit die Rede sein soll, diese Persönlichkeit vor Allem in einem unzweifelhaften Antagonismus gegen den Geist dieser universalen sittlichen Verderbtheit begriffen sein muss. Dieser Antagonismus nun ist bei Lucius Seneca ein Erbtheil seiner Familie. Seneca stammt aus der Provinz und nicht aus Rom, wo sich die Hefe der Corruption von allen Seiten her (faex mundi) anhäufte. Zu den ersten Schriften Senecas gehört die „Consolatio ad Helviam matrem". Indem er hier die Mutter wegen seiner Verbannung auf Corsica zu trösten sucht, erfahren wir einzelne Züge, welche die Mutter als eine vortreffliche Matrone charakterisiren. Es ist ein grosses Lob, welches der Sohn dieser Mutter ertheilt hat (XVI 3), und wenn auch die rhetorische Feder des Sohnes etwas übertreibt, so viel muss jedenfalls anerkannt werden, dass die Helvia in einer sehr verderbten Zeit und Umgebung — (sie war zu Zeiten auch in Rom) — als ein Vorbild weiblicher Tugend dasteht. Und mit einer solchen Mutter steht der mehr als 40jährige Sohn in

einem zärtlichen Liebesverhältniss. Auch die ausgezeichnete Schwester der Mutter ist hier um so weniger zu übergehen, da diese Tante den jugendlichen Seneca in Rom einführt und für ihn die Bewerbung um die Quästur unterstützt hat. Die Liebe, mit welcher Seneca das Bild dieser Tante als einer der edelsten Römerinnen jener Zeit beschreibt, beweist, dass ihre Tugend auf das Gemüth des Neffen einen bleibenden Eindruck gemacht hat. Auch von dem Vater Senecas wissen wir genug, um ihn in den Orden derjenigen einzureihen, welche in dem Bewusstsein früherer besserer Zeiten sich dem Andrang des wachsenden allgemeinen Verderbens entgegenstemmten. Marcus Seneca lebte eine Zeit lang als Rhetor in Rom, ist sich dessen aber bewusst, dass die Redekunst mit dem Aufhören der Oeffentlichkeit in Verfall gerathen ist. „Jam res taedio est", sagt er seinen Söhnen, „jam pudet, quamdiu non seriam rem agam, — scholastica studia leviter tractata delectant, contrectata et propius admota fastidio sunt" (M. A. Senecae Rhetoris opera p. 318). Dabei ist es ein liebenswürdiger Zug, dass er in seinem hohen Alter auf Bitten seiner Söhne sich dazu versteht, Redestücke von berühmten Autoritäten, die er in Rom gehört, vor ihnen aus dem Gedächtniss zu recitiren. In der Vorrede zu dem ersten Buch der Controversiae stellt er seinen Söhnen der verderbten Zeit gegenüber den Cato als göttliches Orakel vor (p. 61 62). In der Vorrede zum fünften Buch erzählt er die ergreifende Geschichte des Labienus, der, entrüstet über die gewaltsame Verbrennung seiner Schriften, sich in dem Grabmal seiner Vorfahren einschloss und sich nicht bloss tödtete, sondern sich auch selbst begrub (p. 319—321). In der Vorrede zum zweiten Buch der Controversiae an seinen Sohn Meta erwähnt er die Philosophen Fabianus und Sextius (p. 139), welche, wie wir später genauer sehen werden, durch ihren sittlichen Ernst auf den Sohn Lucius einen grossen Einfluss hatten. Dagegen fällt der ältere Seneca in dem gleichen sittlichen Ernst über Ovid folgendes Urtheil: „hoc saeculum amatoriis non tantum artibus, sed etiam sententiis implevit" (Controv. III 7).

Noch ist ein bedeutsames authentisches Zeugniss für die streng republikanische Gesinnung des älteren Seneca zu

beachten. In den von Niebuhr aufgefundenen Fragmenten des Lucius Seneca (Rom, 1820) ist eine Notiz, welche besagt, dass Seneca, der Vater, eine römische Geschichte von Anfang der Bürgerkriege bis zu seinem Tode als fertiges Manuscript hinterlassen habe. Da nun der Sohn erklärt, dass er dieses für die Oeffentlichkeit bestimmte ruhmwürdige Werk nicht herausgegeben (L. Seneca, ed. Haase, III 436 437), so ist anzunehmen, dass dasselbe in dem strengen Sinne der anticäsarischen Opposition verfasst war. Es ist demnach auch sehr wahrscheinlich, dass das von Lactanz (Inst. VII 14 15) erhaltene Fragment, das gewöhnlich dem L. Seneca zugeschrieben wird, dem Marcus Seneca angehört und jenem Geschichtswerk entnommen ist. In diesem Fragment wird der Verlauf der römischen Geschichte verglichen mit dem Gang des Menschenlebens, dergestalt, dass die Zeit der Könige mit dem Kindes- und Knabenalter, die Zeiten der die Welt erobernden Republik mit dem Jünglings- und Mannesalter verglichen werden, nach dem Bürgerkrieg und dem Verlust der Freiheit kommt das Greisenalter, welches sich in der Rückkehr zur Alleinherrschaft vollendet und als Rückkehr zur zweiten Kindheit darstellt (L. Seneca, ed. Haase III 437. cfr. Flori res Romanae. Praefatio). Nach dem Allen begreift es sich, dass Seneca den Vater nennt „virorum optimus, nimis majorum consuetudini deditus“ und ihm „antiquus vigor“ beilegt (Ad Helviam XVII 3 4); was übrigens nicht so zu verstehen ist, als ob ihm alle Zärtlichkeit abzusprechen sei, wogegen er ihn, die Mutter anredend, nennt: „carissimum virum tuum“ (Ad Helviam II 4) und zweimal ausdrücklich des Vaters liebende Fürsorge für des jugendlichen Sohnes Gesundheit rühmt (Ep. LXXVIII 2, CXIII 2). Dass Seneca die Erinnerung an den sittlichen Ernst seines Elternhauses und seiner Verwandtschaft in seinem männlichen Alter festhält und pflegt, das verdankt er vornämlich der sittlichen Würde und Strenge derjenigen Lehrer, welche er in seiner Jugend hörte, und deren Andenken er bis zum spätesten Alter in begeisterter Liebe gefeiert hat.

Der Vater Seneca gedenkt in der Vorrede zum zweiten Buch der Controversiae, wie schon erwähnt, des Sextius, den

Fabianus gehört habe. In der Zeit des beginnenden grossen Wendepunktes in den römischen Angelegenheiten entstand eine Philosophenschule mit römischem Gepräge. An der Spitze derselben standen die Sextii, Vater und Sohn, vornämlich der Vater (S. Ep. LIX 7). Zwar ist Sextius Senior auch in Athen gewesen (Plin. H. N. XVIII 28) und schreibt sogar griechisch, aber sein Leben blieb römisch. „Virum acrem" nennt ihn Seneca „graecis verbis romanis moribus philosophantem", und zwar ist es offenbar das republikanische Römerthum, welches er vertritt, denn er hat den Senatorenrang, den ihm Julius Cäsar anbot, ausgeschlagen. „Honores repulit pater Sextius" (S. Ep. XCVIII 13). Nun gewinnen die Worte: „Sextiorum nova et Romani roboris secta" (S. Q. N. VII 32 2) einen gewichtigen Sinn. Hier ist die Spur, die uns von dem älteren Seneca zu dem jüngeren hinüberführt. Dieser hat den Sextius nicht mehr gehört, aber er liest ihn im hohen Alter mit einer Begeisterung, als wenn er lebendig vor ihm stände. „Cum legeris Sextium", schreibt er (Ep. LXIV 3), „dices: vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae". Nicht selten beruft sich unser Seneca auf Sextius und folgt seinem Beispiel (De ira II 36 1, III 36. Ep. LIX 7, LXXIII 12 15. Fragm. 84). Dass aber Seneca im Stande ist, als Greis den Sextius mit so lebendiger Vergegenwärtigung zu lesen, verdankt er ohne Zweifel dem Umstand, dass er in seiner Jugend die Vorträge ernstgesinnter Lehrer mit grosser Hingebung und Gewissenhaftigkeit gehört hat. Aus den Abhandlungen Plutarchs „de audiendis poetis" und „de auditione" ersieht man, dass die Tendenz der Vorträge ernstgesinnter Philosophen eine überwiegend moralische war (Plutarch: Opp. II 39 a, 42 a b). Sextius wollte offenbar mit seiner Schule dem einreissenden Sittenverderben einen Damm entgegenstellen. Aber er musste erfahren, dass auch die Kraft einer strengeren Schule den herrschenden bösen Mächten nicht gewachsen war. „Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia exstincta est" (N. Q. VII 32 2). Dessenungeachtet hatte Sextius in Rom Nachfolger, und diese hat unser Seneca gehört und hat mit lebendigen Farben geschildert, welchen

Eindruck er von diesen Vorträgen empfangen habe. Wir sahen, dass Seneca, der Vater, den Fabianus, den Zuhörer des Sextius, rühmend erwähnt; dem entsprechend bezeichnet der Sohn den Fabianus mit den Worten: „F. non ex his cathedrariis, sed ex veris et antiquis (De brevitate vitae X 1); F. vir egregius et vita et scientia“ (Ep. XL 12, XI 4, LII 11). Aus den Aeusserungen des L. Seneca über Fabianus muss man schliessen, dass er auf die Empfehlung des Vaters diesen Jünger des Sextius gehört hat. Die beiden Lehrer aber, welche auf den jugendlichen Geist des Seneca am meisten Einfluss gehabt, waren Sotion, der Pythagoreer, und Attalus, der Stoiker. Den ersteren hat Seneca noch im Knabenalter gehört (Apud Sotionem philosophum puer sedi. Ep. XLIX 2) und wie sehr er sich seinem Einfluss hingab, erhellt daraus, dass er sich der Fleischspeisen zu enthalten anfing, zumal auch der römische Stoiker Sextius dasselbe gethan. Nachdem er die Argumente des Pythagoras vorgetragen, fährt er fort: „his argumentis ego instinctus abstinere animalibus coepi et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo, sed dulcis“ (Ep. CVIII 17—22). Nach diesem Selbstbekenntniss nannten Lactanz (Inst. VI 24 14) und Hieronymus im Catalogo Sanctorum unseren Seneca mit vollem Recht einen Schüler des Sotion und der letztere fügt hinzu: „continentissimae vitae fuit.“ Mächtiger aber noch als von Sotion war Senecas Jugend ergriffen von Attalus.*) Noch als Greis beschreibt er diesen Eindruck so ergreifend, dass man heute noch die Bewegungen eines leicht erregbaren Gemüthes in jener gährungsvollen Zeitwende sich lebhaft vergegenwärtigen kann (Ep. CVIII 13 14). Dieser Attalus bleibt Seneca nicht bloss die Hauptauctorität (Ep. LXIII 5, LXVII 15, LXXII, 8 LXXXI 22), sondern auch, was mehr sagen will, die Richtung auf ein streng enthaltsames Leben mitten in der Welt einer unersättlichen Genusssucht und einer an Raserei grenzenden Ueppigkeit, welche er zu den Füssen des Sotion und Attalus mit jugendlicher Begeisterung einsog, hat er bis ans Ende und

*) Dass Attalus von Sejan vertrieben wurde (L. v. Ranke: Weltgeschichte III 1 132) gereicht ihm nur zur Ehre.

zwar mitten in der Ueberfülle von Glücksgütern und in lebendigem Verkehr mit dem kaiserlichen Hofe und der vornehmen Welt festgehalten, wenn er auch kein Hehl hat, dass er, nachdem er in das staatliche Leben eingetreten, manches von seiner jugendlichen Askese aufgegeben hat (Ep. CVIII 15). Uebrigens war er in Folge seiner Enthaltsamkeit krank geworden, und es bedurfte der Mahnung des Vaters, dass er sich wiederum dem Fleischgenuss zuwandte (Ep. CVIII 22, LXXVIII 2). Aber der vornehmsten römischen Leckereien, der Austern und Pilze, hat er sich auch später enthalten und im Uebrigen bei allen Genüssen Mass zu halten gesucht, was, wie er mit gutem Grund hinzufügt, oft schwerer sei, als die gänzliche Enthaltsamkeit (Ep. CVIII 16). Ausserdem suchte Seneca sich durch zwei Mittel gegen Verweichlichung zu schützen. Auf die Empfehlung des Attalus bediente er sich bis ins Alter eines harten Pfühles (Ep. LXXXVII 2, CVIII 23. cfr. Hippolytus 520 521), welcher Abhärtung sich auch der stoische Kaiser Marc Aurel von Jugend auf befleissigte (Comment. 1 6. cfr. Capitolinus II, III). Sodann enthielt sich Seneca, was kein Römer von Lebensart entbehren mochte, der warmen Bäder (Ep. CVIII 16), dagegen liebte er das kalte Wasser (Ep. LIII 3, LXXX 14 5) und ist im Alter noch ein tüchtiger Schwimmer (Ep. LIII 3). Es ist merkwürdig, dass der ältere Plinius, obwohl er sich sonst gegen die Verweichlichung seiner Zeitgenossen ereifert und auch, wie wir gesehen, den Seneca übrigens hochhält, sich über die Sucht des Stoikers nach kaltem Wasser ärgert (H. N. XXIX 5). Uebrigens hat unser Seneca durch diese Mässigkeit und Abhärtung eine grosse Gewalt über seinen Körper erlangt. Obwohl er von Jugend an kränklich gewesen (Ad Helviam XIX 2, Ep. LXXVIII 1), darf er doch noch im hohen Alter sich schwere Strapazen und harte Entbehrungen zumuthen (Ep. LXXX 5, LXXXVII 2—4, „In se ipsum habere magnam potestatem“ Ep. LXXV 18). Auch Tacitus bezeugt die ungewöhnlich einfache und ländliche Lebensart des Seneca (Ann. XV 45 63).

Wir haben somit den thatsächlichen Beweis, dass jene begeisterte Schilderung von dem mächtigen Eindruck der

philosophischen Vorträge auf den Jüngling nicht auf Rechnung rhetorischer Uebertreibung gesetzt werden darf. Demnach werden wir urtheilen, dass Seneca durch Elternhaus und Verwandtschaft sowie durch die strenge Philosophenschule vorbereitet und ausgerüstet ist, den grossen in seiner Zeit und Umgebung liegenden Versuchungen und Verführungen Widerstand zu leisten und die in seiner Menschennatur begründete sittliche Anlage zu schützen und zu pflegen. Inwieweit er durch seine Leistung dieser Vorbereitung und Ausrüstung in seinem ferneren Leben entsprochen habe, ist der Gegenstand unserer Darlegung in diesem zweiten Abschnitt. —

Nach der Schrift sind die Heiden die, welche Gott nicht kennen (Gal. IV 8) oder genauer die Gottvergessenden (Ps. IX 18, L 22, XXII 28, Röm. I 19—22). In dem Zustand der Vergessenheit liegt aber die Möglichkeit des Erinnerns, und dass diese Möglichkeit nicht immer eine todte bleibt, ist, wenn auch diese Möglichkeit niemals zur wahren Gotteserkenntniss führt, der thatsächliche Beweis von der ursprünglichen und nicht untergegangenen Anlage und Empfänglichkeit der heidnischen Menschheit für die Offenbarung Gottes in Christo. Wie bereits bemerkt, sind es insbesondere manche hervortretende Aeusserungen seiner Gotteslehre, welche dem Seneca die Aufmerksamkeit und die Zuneigung der Kirchenväter erworben haben.

Allem, was Seneca über das göttliche Wesen zu sagen hat, schickt er die ernste Mahnung vorauf: „nunquam verecundiores esse debemus, quam cum de diis agitur“ (N. Q. VII 30 1). Zwei Thatsachen in dem Leben des Seneca beweisen meines Erachtens, dass er in Ansehung der göttlichen Dinge, im Vergleich mit seinen Zeitgenossen, ein wacheres Gewissen muss gehabt haben. In dem 108. Briefe bekennt Seneca, dass sein oben erwähnter Eifer für Enthaltung von Fleischspeisen, zu dem er durch die philosophischen Vorträge begeistert wurde, in jene Zeit gefallen sei, als unter Tiberius eine Bewegung wegen fremder Götterculte entstand, und ein Stück dieses Aberglaubens bestand gleichfalls in der Enthaltung von Fleischspeisen (Ep. CVIII 22). In der That kamen unter

Tiberius ägyptische und jüdische Heiligthümer in Verdacht, und die Anhänger wurden verbannt (Tacit.: Ann. II 85). In dieser Zeit konnte Jemand, der der pythagoreischen Askese zugethan war, in den Verdacht eines fremden Aberglaubens kommen. Der Vater Seneca bat damals den Sohn, von seiner Gewohnheit abzulassen, und das ist geschehen auf Bitten des Vaters. Sonderbar klingt nun die Motivirung des Vaters: „qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat“ (Ep. CVIII 22), darum vor Allem sonderbar, weil wir aus der Vorrede zu dem zweiten Buch der Controversiae wissen, dass der Vater ein Verehrer des Philosophen Fabianus war. Lipsius macht den verzweifelten Vorschlag, zu lesen: „qui non philosophiam timebat, sed calumniam oderat“ Will man diesen Ausweg nicht, dann muss man die Worte: „philosophiam oderat“ in einem durch den Zusammenhang beschränkten Sinne verstehen. Marcus Seneca hasste die Philosophie nicht überhaupt, sondern jene bestimmte Philosophie, welche Fleischspeisen verbot und sich dadurch mit dem fremden unerlaubten Kultus berührte. Der Sinn ist: der Vater fürchtete nicht Verdacht und Verleumdung wegen fremden Aberglaubens, er und seine Familie waren sich ihrer Rechtgläubigkeit so sehr bewusst, dass er auch einen Schein von verdächtigem Kultus nicht zu fürchten brauchte. Es ist also nicht die äusserliche Rücksicht, sondern die innere Gesinnung, welche dem Vater den Rath an seinen Sohn eingegeben hat. Der Vater hasste eine Philosophie, welche im Punkte der Enthaltung mit einem damals grassirenden fremden Kultus harmonirte. Dass überall der Rath des Vaters durch die Notiz über die durch den fremden Kultus veranlasste Gährung der Gemüther motivirt wird, beweist auf alle Fälle, dass in dem Hause der Annaei die Religion eine geistige Macht war, die nicht auf Accommodation, sondern auf Gesinnung beruhte. Da Lucius Seneca dem so motivirten Rathe des Vaters folgte und eine ihm lieb gewordene Sitte verliess, so ergiebt sich, dass er diesem religiösen Familiensinn auch für seine Person gehuldigt hat. Eine zweite Thatsache ist die folgende. Als Nero zum Wiederaufbau von Rom sich nicht scheute, auch die Heilig-

thümer anzugreifen, entfernte sich Seneca von Rom, um nicht den Vorwurf eines Sacrilegiums auf sich zu laden (Tacit.: Ann XV 45). Damit stimmt, dass Seneca in seinen Schriften es liebt, mit besonderem Abscheu von dem Sacrilegium zu sprechen (B. I 4, VII 7, Ep. LXXXVII 22 23 24). Tacitus hat auch nicht unterlassen, jenen Tempelraub Neros als einen besonderen Frevel zu brandmarken, was dem Seneca so gut wie Agricola, dem Schwiegervater des Tacitus, zum Lobe gereichen muss (Agricol. VI).

Mit Recht loben die Väter an Seneca zuvörderst, dass er die gangbaren anstössigen Vorstellungen des Heidenthums von dem Götterwesen mit Nachdruck bekämpft. Da es unter den ernsteren Philosophen, namentlich seit Plato, hergebracht war, gegen die Verunreinigung des Gottesbegriffs durch die Dichter sich auszusprechen und zu verwahren, so werden wir es nach Allem, was wir bereits von Seneca wissen, als Selbstverstand ansehen, dass er sich diesem für die Gottheit eifernden Protest anschliessen werde. Er geisselt die „ineptiae", den „furor poetarum" und findet in vielen Götterfabeln der Dichter „nihil aliud actum, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent" (De vita beata XXVI 6). „Quid aliud est vitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos et dare morbo exemplo divinitatis excusatam licentiam?" (De brev. vitae XVI 5, cfr. B. VII 2—3). Einen ähnlichen Ausspruch dieser Polemik hat Lactanz aus den nicht mehr vorhandenen Büchern der Moralphilosophie uns erhalten (Inst. I 16 10). Aber es ist nicht bloss die „theologia fabulosa", welche Seneca bekämpft, er hat auch den Muth der „theologia civilis" oder „urbana" entgegenzutreten, was Augustinus ihm mit Recht hoch anrechnet (C. D. VI 10). Denn das Ansehen der Dichter beruht vorzugsweise auf dem Urtheil der Gebildeten, die immer nur eine Minorität darstellen. Die Geltung der Kultushandlungen aber, was Augustinus unter theologia civilis oder urbana versteht, ruht auf den Gesetzen und dem Herkommen des bürgerlichen Gemeinwesens. Gegen diese Macht des öffentlichen Wesens aufzutreten, forderte den höchsten Mannesmuth. Nach Lactanz (Inst. II 2 14) verwirft nun Seneca in seiner Moral-

philosophie den Götterkultus, insofern derselbe durch materielle Mittel, als da sind Bilder, Geschenke, Tempelgebäude, Thieropfer, vollzogen wird, und nach dem Zusammenhang ist sein Spott, dass die Römer nicht bloss, wie das Sprichwort sagt, zweimal Kinder sind, sondern immer Kinder bleiben, auf die Bilderverehrung zu beziehen (Inst. II 4 13 14). Die Verwerfung der Götterbilder spricht Seneca positiv aus: „Deus effugit oculos, cogitatione visendus est" (Q. N. VII 30 3). Von Tertullian, Augustin und dem Grammatiker Diomedes erfahren wir, dass Seneca einen eigenen Dialog „de superstitione" geschrieben. In dieser Schrift habe er, wie Tertullian bemerkt, den Polytheisten so bittere Wahrheiten gesagt, dass sie ihren Tadel nicht zurückgehalten (Apolog. XII). Nach Augustinus, der ausführliche Exzerpte aus dieser Schrift beibringt (C. D. VI 10), eifert Seneca nicht bloss gegen die Bilder der Götter, nicht bloss gegen die Verehrung einzelner römischer Gottheiten, sondern vornämlich gegen die Lächerlichkeiten und Schandbarkeiten des Ritus überhaupt.

Es leuchtet ein, dass ein so ernstlicher höchst unpopulärer Widerstand gegen die Verderbnisse des heidnischen Mythus und Kultus auf eine ethische Anschauung von dem göttlichen Wesen zurückkommt. Auch fehlt es keinesweges an positiven Zeugnissen für diese Anschauung. Bei der heidnischen Verdunkelung des Gottesbewusstseins will es schon nicht wenig bedeuten, wenn die göttliche Absolutheit unumwunden ausgesprochen wird. An einer Stelle, wo Seneca ausdrücklich das Universum als opus bezeichnet und nun zu diesem opus nach der ersten und hervorbringenden Ursache fragt, sagt er, diese causa sei Gott, indem er für causa noch ratio scilicet faciens substituirt (E LXV 11—14). Gott ist also nicht bloss Ursache des Universums, sondern auch intelligente Ursache. Gott ist aber ferner nicht bloss universal wirkende, schaffende Vernunft, er ist auch nichts Anderes, als eben dieses, es ist in und an ihm nichts als Geist und Vernunft: „in Deo nulla pars extra animum, totus ratio est" (N. Q. I praef. 14, cfr. Joh. IV 24). Seneca hat auch nicht verfehlt, einige wichtige Folgerungen aus diesem Grundgedanken zu ziehen. Wenn wir

es auch als einen Schatten des allgemeinen heidnischen Bewusstseins ansehen wollen, dass er neben dem höchsten Gott selbstständige überirdische Wesen statuirt: „ut omnia sub ducibus suis irent", so hat er doch nicht unterlassen, Alles, und zwar mit ausdrücklichem Einschluss dieser numina von dem rector orbis terrarum coelique, dem Deus omnium deorum, abhängig hinzustellen, indem noch ausdrücklich hinzugefügt wird: „ministros regni sui Deus genuit", denn nach Lactanz (Inst. I 5 26 27): „Seneca dixit, genuisse regni sui ministros Deum". Was in diesen Sätzen implicite enthalten ist, nämlich die Anerkennung der Aseität Gottes, wird von Seneca auch ausdrücklich ausgesprochen: „Deus ipse ante omnia ex se ipso procreatus est" (Lact. Inst. I 7 13); „Deus ipse se fecit" (ibid.). Die Aseität Gottes erzeugt im Menschen das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. „Nos aliunde pendemus, itaque ad aliquem respicimus, cui quod est optimum in nobis debeamus, alius nos edidit, alius instruxit, Deus ipse se fecit" (Lact. Inst. I 7 14). Der sich selbst Ursache seiende Gott ist aber nicht bloss Urheber des Universums, er steht auch dem Ganzen wissend gegenüber. „Deo nihil clusum est" (E. LXXXIII 1); „Deo patemus" (Lact. Inst. VI 24 12 15); „divina lux, deos omnium rerum testes esse ait, illis nos approbari jubet" (E. CII 29). „deorum notitiam nulla res effugit" (B. V 25 4). So ist der Urheber des Ganzen nicht bloss der sein selbst Bewusste, sondern auch der auf sich selbst ruhende Leiter und Regierer des Universums: „Deus rector universi in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit" (De beat. vit. VIII 4); „ipse ille omnium conditor et rector scripsit fata" (De provident. V 8). Der höchste Gott ist der, welcher das All in Bewegung setzt: „Deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia" (E. XXXI 10). Sehr deutlich tritt in diesen und ähnlichen Aussagen der den Polytheismus abstossende Monotheismus hervor. Der höchste Gott ist nach diesen Sätzen der Urheber des Universums und der gegenwärtige Alleswissende und wesenhaft geistige Regierer aller Dinge. Aber nicht bloss geistig ist sein Wesen, sondern auch ethisch. Das die Gottheit Bestimmende ist ihr eigener Wille: „Non

externa cogunt deos, sed sua voluntas" (B. VI 23 1). Die Götter haben die Tugend nicht gelernt, sondern dass sie gut sind, gehört zu ihrer ursprünglichen Natur. „Dii immortales nullam didicere virtutem cum omni editi et pars naturae eorum est bonos esse" (E. XCV 36). „Ergo Deum non laudabimus, cui naturalis est virtus? Nec illam didicit ex ullo; immo laudabimus, quamvis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam Deus ipse (so liest Bünemann) natura est" (Lact. Inst. II 8 23). Dieses von Lactanz erhaltene Fragment verdient darum besondere Beachtung, weil der Satz „sibi illam dedit" ausdrücklich den Gedanken abwehrt, die göttliche virtus bloss physisch oder logisch zu denken, die göttliche virtus ist das Erzeugniss eines Willens, beruht also auf Freiheit. Dass nun diese Freiheit zugleich Nothwendigkeit ist, liegt in dem zweimal gesetzten „naturalis". Die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit constituirt den Begriff des höchstens Gutes. Dass Seneca diesen Begriff des höchstens Gutes in Gott erfasst hat, ergiebt sich am deutlichsten daraus, dass er dem Menschen dieses höchste Gut als Ziel gesetzt hat. „Maximum argumentum est, firmae voluntatis ne mutari quidem posse, vir bonus non potest non facere, quod facit, non enim erit bonus nisi fecerit" (B. VI 21 2); „bonus idem erat semper et in omni actu par sibi, jam non consilio bonus, sed more eo perductus est, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset" (E. CXX 10); „bonus vir est, qui eo perduxit animum, ut non tantum peccare non velit, sed etiam non possit" (Fragmenta 140, Haase III 467). Desshalb soll man auch nicht meinen, dass, weil jenes Fragment bei Lactanz mit dem Satze schliesst: „Deus ipse natura est", die Jdee der freien sittlichen Persönlichkeit zuletzt in ein unpersönliches Abstractum aufgelöst werden müsse, denn für Seneca ist „natura non nesciens, quid faciat" (Q. N. I praef. 15), und kann daher jener Satz eben so gut umgekehrt werden, wie es B. IV 7 1 heisst: „quid aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta."

Nach allen diesen Aussagen über das göttliche Wesen begreift sich, wie Lactanz schreiben kann: „Quam saepe

Annaeus Seneca summum Deum merita laude prosequitur" (Inst. I 5 26). Jedoch zu der biblischen Anschauung, dass die Menschheit das Centrum des Universums ist, kann Seneca sich nicht erheben: „non omnia Deus homini fecit (Q. N. VII 29 3), nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur" (De ira II 27 2). Aber darin stimmt Seneca mit der Bibel überein, dass er die Schöpfung des Menschen mit Nachdruck auf einen besonderen göttlichen Entschluss und Plan zurückführt: „cogitavit nos ante natura, quam fecit, nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere; scies, non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus" (B. VI 23 5—7). Diesem ursprünglichen Vorzug des Menschen entspricht es, dass das Wirken der Gottheit in der Welt sich vornämlich auf den Menschen bezieht. Dieses Wirken wird als lauter Güte bezeichnet: „natura diis est mitis et placida, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua" (De ira II 27 1), und diese Güte erstreckt sich über Alle, auch, wie Seneca mit der Bibel behauptet, über die Bösen: „et sceleratis sol oritur, non cessant dii beneficia congerere de beneficiorum auctore dubitantibus" (B. IV 26 1, VII 31 4). Was aber die Guten betrifft, so zeigt sich das nähere Verhältniss der Gottheit zu ihnen keineswegs immer in einer Bevorzugung durch Verleihen von äusserlichen Gütern, worin Seneca wiederum mit der heiligen Schrift harmonirt, sondern dies Verhältniss ist ein überwiegend innerliches, zu dessen Bezeichnung Seneca starke Ausdrücke gebraucht. Inter bonos viros ac deum amicitia est conciliante virtute; amicitiam dico? immo etam necessitudo et similitudo (De provid. I 5).

Seneca bezeichnet die Gottheit mit dem Vaternamen: „parens ille magnificus" (De prov. I 5); parens noster (B. II 29 4, E. CX 10). Es ist also ein Irrthum, in welchem sich Viele befinden, welche meinen, dass die Uebertragung des Vaternamens auf Gott das unterscheidende Hauptmerkmal des Christenthums ist. Seneca lässt es übrigens nicht bei dem blossen Vaternamen bewenden, er zieht auch die Folgerungen, die in diesem bedeutsamen Namen liegen. Er spricht von der väterlichen Gesinnung Gottes gegen die Guten: „patrium Deus

habet adversus bonos animum, et illos fortiter amat (De prov. II 6), er spricht von der brünstigen Liebe Gottes, mit der wir geliebt werden: „sic nos amantissima nostri natura disposuit, ut dolorem aut tolerabilem aut brevem faceret (E. LXXVIII 7), neque tantummodo necessitatibus provisum est: usque in delicias amamur (B. IV 5 1), bene aestimata naturae indulgentia confitearis necesse est, in deliciis te illi fuisse" (B. II 29 5).

Dass an den beiden zuletzt citirten Stellen der Ausdruck „in deliciis habere" in der bewussten Absicht gebraucht wird, um das höchste Mass der göttlichen Liebe auszudrücken, ähnlich wie in der heiligen Schrift Gottes Liebe für seine erwählte Gemeinde als eine eheliche dargestellt wird, erhellt daraus, dass an anderen Stellen vermittelst desselben Ausdrucks in negativer Richtung der Gedanke einer Verzärtelung und Verweichlichung der Guten von Gott fern gehalten werden soll. De provident. I 6 heisst es nämlich: „Deum bonum virum in deliciis non habet: experitur, indurat, sibi illum parat", und Ep. LXVII 15: „Attalus Stoicus dicere solebat, malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat" (cfr. Ep. XCVI 4). Seneca braucht also einen Ausdruck von der göttlichen Liebe zu den Guten, von dem er weiss, dass er missverstanden und gemissbraucht werden kann, er scheut sich aber nichtsdestoweniger diesen Ausdruck zu gebrauchen, weil ihm darum zu thun ist, den höchsten Grad dieser Liebe zum Ausdruck zu bringen.

Unserem Philosophen entsteht nun die Frage, die in der Bibel oft verhandelt wird, warum die Guten leiden und die Bösen wohlleben, und ganz ähnlich wie in der Schrift wird dieses quälende Räthsel gelöst. Die brünstige Vaterliebe Gottes gegen die Guten kann mit keinem schwächeren Ausdruck, als mit den Worten „in deliciis habere" genügend bezeichnet werden, diese Worte nämlich in einem höheren Sinne genommen; der niedere und gewöhnliche Sinn dieser Worte bezeichnet dagegen ein Verhalten, von welchem das Verhalten Gottes gegen die Guten das Gegentheil ist. Das höhere und wahre „in deliciis habere" ist nämlich Grund und

Ursache von dem „non habere in deliciis“, im gemeinen Sinne genommen. Wenn nun Seneca lehrt, dass es eben väterliche Liebe ist, wenn die Söhne strenger gehalten werden, als die Haussclaven (De prov. I 6), so erinnert das ganz an die Schriftstelle Hebr. XII 6—8: welchen den Herrn lieb hat, den erzieht er, er züchtiget aber einen jeglichen Sohn, den er annimmt; wenn ihr aber ohne Zucht seid, an welcher sie alle Theil haben, so seid ihr Bastarde und keine Söhne“. Lactanz führt aus dem Buche Senecas „de providentia“, welches er mit seinem ursprünglichen Titel citirt, einen Satz an, in welchem derselbe Gedanke ausgesprochen wird (Inst. V 22 11 22). Da aber dieses Citat in der unversehrt erhaltenen Schrift Senecas „de providentia“ wörtlich sich nirgends findet, so muss man vermuthen, dass Lactanz den Inhalt der drei ersten Kapitel seines Buches, welche sich über die Absicht Gottes bei den Leiden der Guten verbreiten, hier zusammen gefasst habe.

Die ethische Auffassung der Gottesidee bei Seneca gewährt für das Verhalten des Menschen Gott gegenüber, sowie überhaupt für sein ganzes sittliches Thun und Verhalten, die allgemeingültigste Norm. „Der Glaube an die Einheit Gottes und an die Gleichheit aller Menschen und ihrer sittlichen Aufgaben bedingen sich gegenseitig“ (Zeller Vorträge und Abhandlungen 1865 p. 27). Wie die Schrift von einem Innewohnen Gottes in dem guten Menschen spricht, so auch Seneca: „prope est a te deus, tecum est, intus est, — in unoquoque virorum bonorum habitat deus“ (Ep. XLI 1 2); „Deus in corpore hospitans“ (Ep. XXXI 11), was übrigens nicht pantheistisch zu verstehen ist, denn „deus conversatur nobiscum, sed haeret origini suae“ (Ep. XLI 5). „Deus ad homines venit, immo quod propius est, in homines venit, nulla sine Deo mens bona est“ (Ep. LXXIII 16). Diese göttliche Einwohnung ist nicht müssig, sondern ist die sittliche Grundkraft im Menschen, „bonus vero sine Deo nemo est, an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adjutus exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta“ (Ep. XLI 2). Da aber auch diese innerste Gotteswirkung nicht physisch ist, sondern ethisch, so kommt es für die Auswirkung auf das Verhalten des Menschen

an. Im Einklang mit Hebr. XI 6 heisst es in dieser Beziehung bei Seneca: „primus est deorum cultus, deos credere" (Ep. XCV 50). Ferner: „ita dico, sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque observator et custos, hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat" (Ep. XLI 2), welche Worte an die Mahnung des Paulus, den Geist nicht zu betrüben oder zu dämpfen (Eph. IV 30, 1. Thess. IV 8), erinnern.

Wenn nun die inwohnende Gottheit heiliger Geist (sacer spiritus intra nos) ist, so kann auch von Seiten des Menschen dieser göttlichen Einwohnung und Wirkung nichts Geringeres entsprechen, als heilige Gesinnung. „Deus non immolationibus et sanguine multo colendus est, sed mente pura, bono honestoque proposito, in suo cuique pectore consecrandus est" (Seneca bei Lactanz VI 25 3). Die Gottheit non colitur taurorum opimis corporibus contrucidatis, nec auro argentoque suspenso, nec in thesaurus stipe infusa, sed pia et recta voluntate (Ep. CXV 5, cfr. B. I 6 2, IV 25 1). Im Allgemeinen ist der Menschengeist das Göttliche aufzunehmen fähig: „Dei socii sumus et membra, capax est noster animus" (Ep. XCII 30), aber in Wirklichkeit ist es nur der reine und heilige Sinn, der Gott erfasst, „animus nisi purus et sanctus est Deum non capit" (Ep. LXXXVII 21); „perfertur illo, si vitia non deprimant" (Ep. XCII 30). Aber diese innerliche gottempfängliche Gesinnung soll sich auch äusserlich darstellen, was nicht sowohl durch die Handlungen des Kultus geschieht, als vielmehr durch Nachfolge Gottes und Verähnlichung mit Gott: „Habebit bonus in animo vetus illud praeceptum: Deum sequere!" (De vita beata XV 5). Diese vornämlich von Plato eingeschärfte altehrwürdige und höchst wichtige Vorschrift hat Seneca sich sehr bestrebt, in immer neuen Wendungen einzuschärfen. „Bonus aemulator Dei" (De prov. I 5). „Sapiens similis Deo" (De const. VIII 2). „Homo solus Deum imitatur" (De ira II 16 2). „Sapiens non nosse tantum sed sequi docuit deos" (Ep. XC 34). „Animus emendatus ac purus aemulator Dei super humana se extollens" (Ep. CXXIV 23). Man beachte, dass diese von Seneca mit solchen und ähnlichen Aussprüchen vorgetragene Vorschrift nicht bloss die Handlungsweise des Menschen,

sondern auch seine Persönlichkeit einschliesst. Der Mensch soll sich selbst zum Bilde Gottes machen, er soll Gott darstellen; was nicht durch Silber und Gold erreicht werden kann, soll der Mensch durch sich selber vollbringen, er selber sei das lebendige Bild Gottes (Ep. XVIII 12, XXXI 11).

Wenn nun Seneca von dieser höchsten Höhe der sittlichen Anschauung seine Zeitgenossen und überhaupt das menschliche Geschlecht betrachtet, so begreifen wir, dass er von dem sündlichen Verderben einen starken Eindruck hat. In der Schilderung nicht bloss der einzelnen Sünden und Laster, sondern auch der allgemeinen Sündhaftigkeit, hat Seneca auf dem ausserbiblischen Gebiet überall seines Gleichen nicht. Ohngefähr gleichzeitig mit dem Täufer, dem Bussprediger für die Juden, ist Seneca der Bussprediger für die Heiden geworden, und wenn man sich überzeugen will, dass der Heidenapostel in seiner Klagschrift wider die Heiden (Röm. I 18—32) nicht die Linie der Wahrheit überschritten hat, dann muss man diesen freiwilligen und gleichzeitigen Zeugen, der, auf die höchste Warte des heidnischen Gebietes gestellt, seine Beobachtungen und Bekenntnisse uns hinterlassen hat, vernehmen. Was auch Quintilian und Gellius an der Schriftstellerei Senecas auszusetzen haben, sein sittliches Censoramt müssen sie anerkennen. Auch den Kirchenvätern ist, wie wir gesehen haben, in dieser Hinsicht sein Zeugniss von grossem Werth. Es muss allerdings zugestanden werden, dass Seneca einestheils befangen in einer theilweise düstern Verstimmtheit, anderentheils seinem rhetorischen Zuge hingegeben, manche Schilderungen seines verderbten Zeitalters entworfen habe, ohne das furchtbare Gewicht seiner Anklagen immer vollaus selber zu fühlen. Aber wer seinen Enthüllungen im Ganzen und Einzelnen mit voller Aufmerksamkeit und Gewissenhaftigkeit nachgegangen ist, kann unmöglich verkennen, dass dieser Feinheit, Schärfe, Anschaulichkeit und Allseitigkeit, mit welcher hier die Nachtseiten des heidnischen Lebens auf der Höhe der antiken Kultur aufgedeckt werden, ein nicht gewöhnlicher sittlicher Ernst zu Grunde liegen muss. Schon das muss für diesen sittlichen Ernst als ein gutes Zeichen

gelten, dass Seneca bei den Rügen gegen die Sünden seiner Zeit durchweg, wie auch die Männer Gottes im alten Testament, meistens die communicative Redeform gebraucht, mithin nicht von pharisäischer Höhe hernieder seine Strafreden erschallen lässt, sondern sich selber in die allgemeine Verdammniss mit einschliesst. Wenn wir nunmehr dieses Vorläuferamt unseres Stoikers auf dem heidnischen Boden darzustellen versuchen, so müssen wir uns auf einige hervortretende Züge beschränken, Vieles aber lediglich anzudeuten uns begnügen. Es ist ein wesentliches Stück der Lichtseiten Senecas, dass er so ernstlich bemüht ist, die Finsternisse seiner Zeit zu beschreiben.

Beginnen wir nun mit der Frage, wie sich die römische Menschheit zur Zeit Senecas zur Gottheit verhält, so gehört es nach unserm Seneca zum Charakter des guten Mannes „summae pietatis erga deos esse" (Ep. LXXVI 23); aber er bemerkt, dass die Wirklichkeit des Lebens damit im grellen Widerspruch steht, denn das alle Frömmigkeit vernichtende Urtheil lautet nach Seneca: „ad mercedem pii sumus, ad mercedem inpii" (Ep. CXV 10). Seneca erörtert an dieser Stelle die Wahrnehmung, dass „pecunia" den Werth aller Dinge bestimmt: „mercatores et venales invicem facti quaerimus, non quale sit quidque, sed quanti". Demnach haben alle Götter ihren Kurs auf der Börse, wofür der traurigste Beweis dieser ist, dass auch die Frömmigkeit, welche nach der wahren Idee allen Dingen ihren richtigen Preis bestimmen sollte, selber über allen Preis erhaben, sich in Wirklichkeit nach dem Geldpreise richtet. Wir sind demnach fromm „ad mercedem", weil es Etwas einbringt, indem die Frömmigkeit ein Nahrungszweig geworden, wie Dahlmann einmal diesen Krebsschaden bezeichnet. Eine solche Frömmigkeit schlägt sofort in das Gegentheil um, sobald die Gottlosigkeit mehr einbringt, „ad mercedem impii sumus." Demnach klagt Seneca „multos inveni aequos adversus homines, adversus deos neminem" (Ep. XCIII 1), also einen wahrhaft frommen Menschen kennt Seneca überall nicht. ‚Es ist keiner, der nach Gott fragt" (Röm. III 11). An den heiligen Mächten hat also die Menschheit nach Seneca keinen

Halt mehr, mithin schaut er sie in dem Bann von unheiligen Mächten, von denen er vornämlich drei hervorhebt: das Geld, den sinnlichen Genuss und die falsche öffentliche Meinung.

Von der Verführungsmacht des Geldes schreibt Seneca: „avaritia vehementissima humani generis pestis" (Ad Helv. XIII 2). Und diese Pest ist in Rom epidemisch geworden (siehe Ep. CXV 11, XC 38, B. II 27 3, Q. N. V 15). Wenn endlich Seneca den vollendeten Wahnsinn der Habsucht beschreibt als ein „incubare acervis auri argentique" (De ira I 21 2), so ist das nicht eine Phantasie, sondern ein schwacher Ausdruck für das, was der Kaiser Cajus leibhaftig aufgeführt. „Contractandae pecuniae cupidine incensus saepe super aureorum acervos patentissimo diffusos loco et nudis pedibus spatiatus et toto corpore aliquamdiu volutatus est" (Sueton: Caligula XLII, Cassius Dio LIX 28).

Das Reich des Geniessbaren reizt die Lust des Körpers, oder wie Seneca dreimal in Aehnlichkeit des biblischen Sprachgebrauchs, namentlich des paulinischen, schreibt „des Fleisches". „Omni animo cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat" (Ad Marc. XXIV 5). „Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda" (Ep. LXXIV, 16). „Nunquam me caro ista compellet ad metum" (Ep. LXV 22). Dessungeachtet sucht sich Seneca vor der spiritualistischen Verachtung des Leiblichen zu bewahren. Bei aller stoischen Strenge, die er, wie wir wissen, gegen sich selber übte, stellt er eine vernünftige Pflege des Leibes als unabweisliche Pflicht auf. „Hanc sanam et salubrem formam vitae tenere memento, ut corpori tantum indulgeas, quantum bonae valetudini satis est" (Ep. VIII 5). „Agatur corporis diligentissime cura" (Ep. XIV 2). „Corpus in honorem animi colitur" (Ep. XCII 1, cfr. Röm. XIII 14, Koloss. II 23). Aber gleich daneben verlangt Seneca die rechtmässige Einschränkung der auf den Leib zu richtenden Sorgfalt und Pflege. „Durius tractandum est corpus, ne animo male pareat" (Ep. VIII 5, cfr. 1. Kor. IX 27, Ep. XIV 2, LI 5, XIV 1). Dienstbar wird nämlich nur zu leicht der Geist dem Körper, wie Seneca mit nicht gewöhnlichem Scharfblick bemerkt, dass jener bei leiden-

schaftlicher Erregung nicht etwa nur von aussen zuschaue, sondern selbst in den leidenschaftlichen Affect verwandelt werde. „Neque enim sepositus est spiritus et extrinsecus speculatur affectus, sed in affectum ipse mutatur, ideoque non potest utilem illam vim et salutarem, proditam infirmatamque revocare“ (De ira I 8 2). Sinnengenüsse nun, welche nach Senecas Beschreibung unter seinen Zeitgenossen den Geist zum Sclaven des Körpers machten, waren vornämlich Fleischeslust und Gaumenlust. „Gulae et libidini addictos improbamus et contemnimus, qui nihil ausuri sunt doloris metu“ (Ep. CXXIV 3 4). Petronius, Zeitgenosse Senecas, beschreibt gleichlautend den Charakter jener Periode: „vino et scortis demersi sumus“ (Satyric. LXXXVIII). Den sinnlichen Zeitgenossen ruft Seneca zu, dass das wahre Gut intelligibile sei, „liber animus et rectus, alia subjiciens sibi, se nulli“ (Ep. CXXIV 2 12). In Bezug auf Keuschheit denkt Seneca strenger, als selbst unter den besseren Zeitgenossen gewöhnlich war. Plutarch missbilligt zwar den ausserehelichen Umgang der verheiratheten Männer, giebt aber den Frauen den Rath, sich über eine solche Unregelmässigkeit nicht zu erzürnen (Praecepta conjugalia II 144 d 140 b). Dagegen Seneca: „scis ut uxori nihil cum adultero, sic nihil tibi esse debere cum pellice“ (Ep. XCIV 26, cfr. XCV 37). Die Zärtlichkeit, mit welcher Seneca während seiner Verbannung seines Söhnleins Marcus gedenkt (Ad Helv. XVIII 4, XV 1, Epigr. VIII), sticht auffallend ab gegen die Kälte, mit der er von der Mutter, von seiner Gattin spricht oder sie an anderer Stelle übergeht (Ad Helv. XV 1, XVIII 6, Epigr. VIII). Es ist demnach zu vermuthen, dass die erste Ehe Senecas das Schicksal der meisten Ehen dieser römischen Zeit getheilt hat. Entweder ist die erste Frau früh gestorben, oder Seneca hat sich von ihr geschieden, und ist demnach die Paulina, welche in dem 104. Briefe erwähnt wird, die zweite Frau. Diese Paulina nennt er in dem angeführten Brief nicht nur zweimal „mea“, sondern beschreibt auch das Verhältniss als gegenseitige Liebe mit den Worten: „quid jucundius, quam uxori tam carum esse, ut propter hoc tibi carior fias?“ (Ep. CIV 5). Diesem Selbstbewusstsein drückt, wie wir sehen werden,

Tacitus das bestätigende Siegel auf. Selber in glücklicher Ehe lebend, hat das Zeugniss Senecas gegen die grassirenden Fleischessünden um so grösseres Gewicht. Sein allgemeines Urtheil in dieser Beziehung lautet kurz und bündig: „impudicitia maximum saeculi malum (Ad Helv. XVI 3). Es ist dahin gekommen, bezeugt er weiter, dass das eheliche Band ganz gewöhnlich die anständige Form des beiderseitigen Ehebruchs ist: „Conjugibus alienis non clam quidem, sed aperte ludibrio aditis suas alienis permisere; hinc decentissimum sponsaliorum genus adulterium“ (B. I 9 3 4). Wie der Apostel Paulus, um die Sünden der Heidenwelt aufzudecken, sich nicht scheut, seine Leser in den Abgrund der widerwärtigen Greuel hineinschauen zu lassen, so auch unser stoischer Philosoph, welcher dem Apostel noch darin gleicht, dass er die Widernatur vornämlich in dem weiblichen Geschlechte straft. „Feminae libidine nec maribus cedunt. Dii illas denique male perdant!“ (Ep. XCV 21. cfr. Röm. I 26). Endlich hat Seneca nicht unterlassen, einzelne Beispiele namhaft zu machen, welche zeigen, bis zu welcher grauenhafter Tiefe die in der heidnischen Weltstadt entfesselte Widernatur sich verirrt hat (B. IV 31, Ep. LXXXVII 16).

Was die Gaumenlust anlangt, so sagt Seneca von dem berüchtigten Kochkünstler Apicius, dessen verzweifeltes Ende er berichtet: „scientiam propinae professus disciplina sua saeculum infecit“ (Ad. Helv. X 8). Da er selbst von Jugend auf bis ins höchste Alter sehr mässig lebte, so ist ihm die kolossale Raffinirtheit und Unmässigkeit der römischen Welt im Geniessen von Speise und Trank ein wahrer Greuel. „Undique convehunt omnia nota fastidienti gulae. Quod dissolutus deliciis stomachus vix admittat, ab ultimo portatur oceano; vomunt ut edant, edunt ut vomant“ (Ad Helv. X 3. cfr. B. VII 9 3. Ep. LXXXIII 24, XCV 24—28. N. Q. III 18 7, cfr. IV 13 1—11).

Wo Habsucht und Sinneslust mit so entsetzlicher Gewalt und in solchem Umfange ihr Regiment führen, da muss zuerst alles häusliche Glück zusammenbrechen und der Frieden der Familienglieder in offenen Krieg umschlagen. Seneca beschreibt

diese Zerrüttung des römischen Hauses mit den düsteren Farben Ovids, dessen Versen er eine bestätigende Schilderung hinzufügt:

„Non hospes ab hospite tutus,
Non socer a genero, fratrumque gratia rara est. sequ."
(Ovid: Metam. I 144—149. Seneca: de ira II 9 1).

Die entsetzlichen Ausbrüche der Sittenverderbniss in der römischen Welt unter den Cäsaren haben auch Andere beschrieben, wenn freilich Keiner mit solchem beharrlichen Ernst wie Seneca, aber am meisten zeichnet sich dieser Stoiker in diesem Gebiet dadurch vor Anderen aus, dass er sich nicht begnügt mit der Schilderung der sittlichen Greuel sondern in die innere Ursache derselben tiefer einzudringen sucht. Wir sagten, die von der Gottheit losgerissene Menschheit befindet sich in der Gewalt von drei unheiligen Mächten. Den Mammon und die Sinneslust, diese beiden Mächte, hat uns in den obigen Citaten Seneca beschrieben. Die dritte unheilige Macht ist die Lüge und Verführung der öffentlichen Meinung. Die Enthüllung dieser unheimlichen Macht, welche in das innere Geheimniss des herrschenden Sittenverderbens hineinschauen lässt, ist recht eigentlich ein persönliches Verdienst unseres Stoikers.

So lange und so weit das öffentliche Wesen in einer richtigen und gesunden Ordnung sich bewegt, ist in dem Gesetz und in der Verwaltung, in dem Volksurtheil, der Volkssitte und der Volkssprache eine sittliche Macht, eine objective Sittlichkeit, welche viele Mängel der subjectiven individuellen Sittlichkeit ergänzt. Verfall und Niedergang des öffentlichen Wesens bedeutet sofort ein Sinken jener objectiven Sittlichkeit und schlägt schliesslich um in das Gegentheil, indem das, was leiten und führen sollte, in Versuchung und Verführung sich verwandelt. Seneca hat in der Erfahrung der tiefsten sittlichen Weltkrisis die dritte dämonische Macht erkannt, welche nebst dem Mammon und der Fleischeslust den Bau des römischen Reiches zerstört hat. Die Verzweifelung Senecas an der sittlichen Macht des öffentlichen Gewissens zeigt sich nicht bloss in einem constant ausgeprägten Sprach-

gebrauch, sondern auch in einer praktischen Folge seiner Gesinnung und Lebensstellung.

Das Wort „populus" ist in der altrömischen Sprache von einem gewaltigen Nimbus umgeben; man bedenke nur, dass in dem officiellen Sprachgebrauch der alten Zeit die majestas recht eigentlich dem populus zuerkannt wurde (Tacit. Ann. I 72). Vor dem ernsten Blick des Seneca ist nicht bloss dieser Nimbus verschwunden, sondern hat sich ihm in das Gegentheil verwandelt. Populus, nicht etwa plebs, nicht etwa vulgus, ist in dem Lexikon des Seneca eine sehr gewöhnliche Bezeichnung für die allgemeinste und unwiderstehlichste Verführungsmacht. „In vitia alter alterum trudimus, quomodo autem ad salutem revocari possunt, quos nemo retinet, populus impellit?" (Ep. XLI 9, XLIV 52, De beat. vit. I 5, Ep. XCIV 68, CXV 11, VII 6, XLIII 6, Ad. Helv. V 5, De const. II 3). „Nunquam volui populo placere", diese Sentenz Epicurs wird empfohlen Ep. XXIX 10. Natürlich fehlt auch nicht das abgeleitete popularis, welches den Nebenbegriff plebejischer Gemeinheit und Schlechtigkeit hat (Ep. XXX 1, XL 4, CII 16, De provid. IV 6).

Nachdem nun für Seneca das Wort populus seines ursprünglichen organischen und sittlichen Gehaltes (Cicero: de repub. I 25. Augustinus: C. D. XIX 21 29) entkleidet ist, braucht er für populus auch gemeinere Ausdrücke wie vulgus, coetus und vor Allen turba, die Masse. „Vulgus veritatis pessimus interpres" (De vit. beata II 2). „Sanabimur, si modo separamur a coeto" (De v. b. I 5). Turba, als vox media, bezeichnet den Volkshaufen, das Volksgewühl (B. VI 9 1). Da aber das Volk nach Senecas Urtheil eine blosse nicht nur urtheilslose, sondern verderbte und verführerische Masse geworden, so haftet in dem Stil Senecas dem Worte turba ein starker sittlicher Makel an. „Turba praecipue vitanda est. — Omnis turba in voluptates procubuit" (Ep. VII 1, cfr. CXIV 12, Q. N. IV praef. 3, De v. b. II 1, Fragmenta Haase III 425). Seneca urtheilt ganz richtig, dass diese allgemeine und öffentliche Corruption des Gewissens sich verfestet einestheils in verderbten Sitten, anderntheils in einem verführerischen Sprach-

gebrauch. In Bezug auf das Erstere schreibt Seneca mit furchtbarer Wahrheit: „Desinit esse remedio locus, ubi quae fuerunt vitia, mores sunt“ (Ep. XXXIX 6, cfr. Ep. CXXII 17). Und noch allgemeiner lautet das Urtheil über die herrschenden Sitten: „Hic tritissima quaeque via et celeberrima maxime decipit (De vit. beata I 2, cfr. Matth. VII 13). „Inter causas malorum est, quod ad exempla vivimus“ (Ep. CXXIII 6). Weit gefährlicher noch erscheint mit Recht dem Seneca aber die Verführungsmacht, welche nach solchem Verderbniss des Volkslebens in die Sprache eindringt. Was ernste Historiker, wie Thucydides, Sallust, Tacitus, als bedeutsame Zeichen der Zeit anzumerken pflegen, dass nämlich mit grossen, namentlich mit sittlichen Veränderungen des Volkslebens entsprechende Veränderungen in der Redeweise vor sich gehen, ist auch unserem Philosophen nicht entgangen. „Qualis vita, talis oratio“ (Ep. CXIV 1, CXV 2). „Wie das Leben, so die Rede“, das gilt nicht bloss von Einzelnen, sondern auch von ganzen Zeitaltern der Völker. Unvergesslich muss bleiben der Markstein, welchen Tacitus zwischen der Sprache der Germanen und der Sprache der verderbten Römer aufgerichtet hat: „Nemo illic vitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum (Lebensart) vocatur“ (Tacit. Germ. XIX). Damit im Einklang beschreibt Seneca die Vergiftung der Sprache folgendermassen: „Ubi audiunt laudari voluptatem sub titulo philosophiae ad nomen ipsum advolant, quaerentes libidinibus patrocinium, itaque quod unum habebant in malis bonum perdunt, peccandi verecundiam“ (De v. b. XII 4 5). Seneca unterscheidet den wahren geschichtlichen Epicur von dem falschen Bilde, welches das entartete Rom unter diesem Namen sich vorstellte. Der wirkliche Epicur war ein Mann, der seinen Grundsatz: „sinnliches Wohlsein ist das höchste Gut“ mit strenger Selbstbeherrschung ausführte. Um dieses seinen Zeitgenossen zu veranschaulichen, hat Seneca in den drei ersten Büchern seiner Briefe ad Lucilium, nämlich in den ersten 29 Briefen, einen ganzen Kranz von Aussprüchen Epicurs vorgelegt, welche diesen strengen Charakter einer eudaemonistischen Lebensweisheit an sich tragen. In der gemeinen Vorstellung der römischen Cäsarenzeit bedeutete der Name Epicurs

die Empfehlung einer ungezügelten Sinnlichkeit, welche sich durch den Namen einer berühmten Philosophie aus der ehrwürdigen Vorzeit zu decken suchte. Selbst Horaz scheut sich nicht, in diesen Missbrauch, den man in Rom mit dem Namen Epicurs und seiner Lehre zu treiben begann, einzustimmen (Horat. Ep. I 4 16). Das ist also, was Seneca rügt und beklagt, dass der herrschende Sprachgebrauch durch Missbrauch des Namens Epicur und seiner Philosophie für alle Arten von Sinnengenuss Empfehlung und Schutz verleiht. Ein gleichzeitiges Beispiel von dem, was Seneca rügt, ist die Berufung des Petronius auf den „Pater Epicurus" (Antologia latina ed. B. I p. 681). Es ist dies ein Beispiel, wie nach Seneca falsche Benennungen das moralische Urtheil bestechen und verführen oder durch falsche Schrecken einschüchtern. „Adhibe diligentiam et intuere, quid sint res nostrae, non quid vocentur — lucescere, si velimus, potest — si quis quaesierit, quae sint bona, quae mala, quibus hoc falso sit nomen adscriptum" (Ep. CX 3 8, Ad Helv. V 6, Ep. XL 7, Hercules fur. 251, Thyestes 454). Demnach hält Seneca die gewöhnliche Sprechweise über das Gebiet der sittlichen Dinge für eine ungeheure Versuchung, vor der sich jeder zu hüten hat. „Nulla ad aures nostras vox impune perfertur, nocent qui optant, nocent qui exsecrantur, — non licet ire recta via, trahunt in pravum parentes, trahunt servi, nemo errat uni sibi, sed dementiam spargit in proximos, accipitque invicem" (Keiner irrt bloss zum eigenen Schaden, den Wahn pflanzt er fort auf Andere und empfängt ihn von Anderen. Ep. XCIV 53 54). „Plenum malis sermonibus pectus exhauriendum est" (Das Herz angefüllt von bösen Reden muss erst ausgeschöpft werden. Ep. XCIV 68). Auf feiner Psychologie beruht die Erfahrung, welche Seneca folgendermassen beschreibt: Es giebt Solche, welche Laster mit sich führen, sie verbreiten dieselben von einem Ort zum andern; deren Sprache muss man meiden, es ist die schlimmste Sorte von Menschen. Die Rede von Solchen, welche Laster mit sich führen, ist sehr schädlich, wenn sie nicht gleich wirkt, so lässt sie doch einen Samen in der Seele zurück, der uns nachfolgt, wenn wir von ihnen gehen, und nachher wacht das Uebel auf (Ep. CXXIII 8).

Bei dieser Anschauung des Lebens sucht Seneca nach einem Wort, mit welchem er die gewaltige Verführungsmacht, die in der Sitte und Sprache des allgemeinen Lebens enthalten ist, bezeichnen könne. Er hat ein solches Wort gefunden, es ist „fama", jenes erdgeborene, die Welt erschütternde tausendzüngige Ungeheuer (Virgil. Aen. IV 174—188), welches Seneca aus dem Physischen des Virgil in das Ethische überträgt. Fama im Sinne des Seneca umfasst die gesammte öffentliche Meinung sowie den falschen Schein der Dinge und Verhältnisse, insofern das Eine wie das Andere täuscht und betrügt. Welches ist nun der Gegensatz zu dieser Fama? Der Gegensatz heisst bei Seneca „conscientia". Dieses Wort erhält durch den scharf ausgeprägten Charakter der fama eine sehr gehaltvolle Bedeutung. Senecas Hauptregel lautet: „Conscientiae satis fiat. nihil in famam laboremus: sequatur vel mala, dum bene merentis" (De ira III 41 2). „Dem Gewissen muss sein Recht werden, der öffentlichen Meinung sind wir nichts schuldig, auch wenn sie den verdienstvollen Mann beschimpft." — „Niemand ist der Tugend mehr ergeben, als derjenige, der den Ruf des guten Mannes preisgiebt, um das Gewissen nicht zu schädigen" (Ep. LXXXI 20). „Das Gewissen, auch wenn es Gewalt leidet, gewährt Freude, es widerspricht der Volksversammlung und der öffentlichen Meinung und macht Alles von sich abhängig" (B. IV 21 5). „Der handelt schlecht, der mit Rücksicht auf die Meinung Anderer dankbar ist und nicht aus Drang des Gewissens" (B. VI 22 2, cfr. Hippolyt. 265 270).

Der ganze Bau der antiken Sittlichkeit ist gestürzt, Volksthum, Obrigkeit, Gesetz, öffentliches Urtheil, Zucht der Sitte und Sprache, diese Säulen, auf denen das sittliche Leben der Einzelnen ruht, sind zur fama geworden, diesem „regimen incertissimum" (Ep. XCV 58). Jetzt begreifen wir, wie Seneca dazu kommt, obwohl er eine Erbsünde nicht annimmt (De ira II 13 1, XCIV 55), die thatsächliche Allgemeinheit der Sünde nicht bloss zu behaupten, sondern auch dieselbe mit grossem Ernste zu betonen. „Nemo inquam invenitur, qui se possit absolvere" (De ira III 24 4). „Omnes mali sumus, mali inter malos vivimus" (De ira III 26 4, cfr. De ira II 31 8,

II 28 1, De clem. I 2 6, B. IV 27 3, B. I 10 2, V 15 3, Q. N. VII 31 1—3). Inwiefern dieses schreckliche Werk der Vollendung des Lasters noch nicht zu Stande gekommen ist, wird im Einzelnen geschildert: „Adhuc in processu vitia sunt, invenit luxuria aliquid novi, in quod insaniat, invenit impudicitia novam contumeliam sibi, invenit deliciarum dissolutio et tabes aliquid tenerius molliusque" (Q. N. l. c.). Ebenso scharf wie tief ist die folgende Gedankenreihe: „Wenn wir wollen nach allen Seiten hin gerechte Richter sein, so müssen wir uns zuerst überzeugt halten, dass unser Keiner ohne Schuld ist. Daraus entsteht nun grosser Unwille. „Ich habe nicht gesündigt, ich habe nichts gethan." Freilich, Du bekennst nichts. Wir werden unwillig, wenn irgend eine Mahnung oder Rüge uns züchtigt, wodurch wir uns denn nur weiter versündigen, indem wir den Missethaten noch Stolz und Hartnäckigkeit hinzufügen. Wer ist, der sich den Gesetzen gegenüber als unschuldig bekennt? Und gesetzt diesen Fall, wie beschränkt ist die Unschuld, nach dem Gesetz gerecht zu sein! Wie viel weiter reicht das Gebiet der Pflichten als die Regel des Gesetzes! Wie Vieles gebietet Frömmigkeit, Menschlichkeit, Edelmuth, Gerechtigkeit, Treue, was alles in den Gesetztafeln nicht steht! Und nicht einmal vor diesen dürftigen Buchstaben der Unschuld können wir bestehen!" (De ira II 28 1—3). Wie nahe kommt hier der Stoiker in der geistigen Auffassung des Gesetzes dem Apostel (Phil. III 5 6, IV 8)! Und nicht minder berühren sich darin Beide, dass auch Seneca wie gleichfalls Paulus, ausdrücklich hervorhebt, dass die Sünde vorhanden sein könne, wenn sie auch nicht immer zur That werde. „Sic omnes malos dicimus, non quia ista omnia singulis magna et nota vitia sunt, sed quia esse possunt et sunt etiamsi latent" (B. IV 26 2, V 14 2). „Omnia in omnibus vitia sunt, sed non omnia in singulis exstant" (B. IV 27 3). Und indem Seneca mit diesen Sätzen die Sünde bis in ihre verborgene Geburtsstätte verfolgt, kann er nicht umhin, eine der menschlichen Natur anhaftende sündhafte Neigung anzunehmen. Obwohl er als stoischer Verehrer der Natur die angeborene Sündhaftigkeit, wie schon bemerkt, in Abrede

nimmt, wird er doch zuweilen durch die Wahrnehmung der Allgemeinheit und Tiefe der menschlichen Sünde genöthigt, eine verderbliche Voreingenommenheit des Menschen für das Schlechte vorauszusetzen. Obwohl er im Allgemeinen nach stoischen Grundsätzen lehrt: „Omnia vitia contra naturam pugnant" (Ep. CXXII 5), spricht er doch von „vitia naturalia", nicht bloss corporis, sondern auch animi, sowie von der Pflicht „naturam vincere" (Ep. XI 1. De brev. vitae XIV 2). Und mit dieser Anschauung in Uebereinstimmung stehen folgende Aeusserungen: „Ad neminem ante bona mens venit, quam mala" (Ep. L 7). „Animus sua sponte in ista (avaritia, querela, discordia) fertur" (B. III 14). „Ad deteriora faciles sumus — non pronum tantum ad vitia, sed praeceps" (Ep. XCVII 10). „Vitia sine magistro discuntur (Q. N. III 30 8).

Seneca weiss, dass initium salutis notitia peccati est (Ep. XXIX 8), und mit grossem Ernst dringt er darauf, dass die Erkenntniss der Sünde auch zum Bekenntniss führen muss (Ep. LIII 8). Insbesondere ist es die jedem Menschen inwohnende Selbstüberschätzung, welche sowohl die Erkenntniss, als auch das Bekenntniss der Sünde zu hindern pflegt (B. II 26 1—2, IV 17 2, VII 26 4, De ira II 31 32).

Wo ist nun Rettung zu finden vor dieser Verstrickung der Selbsttäuschung? Cicero beruft sich noch mit getroster Zuversicht auf die hohe Instanz des Volkes: „Populum Romanum disceptatorem non modo non recuso, sed etiam deposco" (Pro Flacco XXXVIII). Seneca erkennt und spricht es ohne Hehl aus, dass die Säulen der objectiven Sittlichkeit umgestürzt sind. Populus ist zur turba geworden, der sermo zur fama oder zum error publicus (Ep. CXXIII 6, cfr. XCIV 68, XLV 10, Hippol. 918—922, B. IV 34 1, Ep. XXIV 13, De ira III 27 3) Noch tiefer in den Abgrund der Lüge steigt ein Satz aus den von Niebuhr 1820 herausgegebenen Fragmenten. Erinnernd an das Wort des Augustinus: „Grande profundum est homo ipse", schreibt Seneca: „die Falschheit erscheint mit der Miene der Tugend, boshafte Gedanken im Herzen, strahlende Güte im Angesicht" (Fragm. 96). Die Macht des falschen Scheines, der Lüge oder Heuchelei hat

den objectiven Halt der antiken Sittlichkeit gebrochen, und die Folge dieses ungeheuren Ruins ist, dass die Einzelnen alles wahren sittlichen Gehaltes baar und ledig werden, dass sie sich selber verlieren, ein Spielball der verderbten turba, ein Echo der lügenhaften fama, ein Durchgang der herrschenden verderbten Meinungen und Sitten werden (De otio I 3, De v. b. I 3, De tranq. XV 6, Ep. LXIII 2, IC 16).

Was schon Lucrez, aber mit leichtem Muthe von seinen Zeitgenossen singt, dass Jeder sich vor sich selber zu flüchten sucht (De rerum natura III 1081, cfr. S. de tranq. II 14), in diese Wahrnehmung hat der ernste Stoiker sich ganz vertieft. Das Ergebniss dieser Versenkung ist der Satz: „Quod est miserrimum, nunquam sumus singuli" (Q. N. IV, praef. 2), „was das Leidvollste ist, wir sind niemals individuell, niemals allein". In immer anderer Weise bemüht sich Seneca, diese schmerzliche Wahrnehmung auszudrücken. Niemanden findet Einer schwerer zu Hause, als sich selber (De tranq. XV 6). Ist Einer sich selbst überlassen, so mag er sich nicht beschauen (De tranq. II 9), und so bleibt er doch geschieden von sich selber (De v. b. III 1). Man kann nicht bei sich verweilen (Ep. II 1), kann sich selber nicht ertragen („pati" Q. N IV, praef. 1). Man kann sich selber nicht finden (B. V 12 6). Niemand hat für sich selber Zeit (De brev. v. II 5). Niemand nimmt sich seiner selber an, wir verzehren uns untereinander („alius in alium consumimur" De brev. v. II 4), wir vergeuden uns selber, und darum gehören wir uns selber nicht an, haben uns selber nicht in Besitz, sind uns selber fremd (Ep. XLII 7 8 10). Diesen tiefkranken Zustand der Selbstentfremdung, des Aussersichseins nennt Seneca ein Leben „sub persona", ein Leben als Copie von Anderen (De tranq. XVII 1).

Den Götzendienst des Mammons und der Sinnenlust haben auch, wie bereits erwähnt, Andere geschildert und gezüchtigt, aber diesem Moloch der öffentlichen Meinung, der in sich selber leer geworden und eine allverstrickende Lüge und Verführung ist, diesem Götzen, der die Wurzel und Kraft aller inneren und sittlichen Selbstständigkeit aufzehrt, der, weil er den Menschen sich selbst entfremdet, ihn zu einem Flüchtling vor sich selber

macht, sonder Rast und Ruhe in der wüsten Welt, diesem Ungeheuer hat Niemand so ins Angesicht geschaut wie Seneca.

Bei diesem Tiefpunkt der Weltverderbniss ist es, wo Seneca alle Kraft einsetzt, um von da eine Umkehr zu ermöglichen. Das Erste, was nach Seneca nöthig ist, ist die Selbstemancipation des Einzelnen von jener allgemeinen geistigen Fremdherrschaft. „Fuge", schreibt er an seinen Lucilius, „multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum" (Ep. X 1, L 8, LXXV 18, cfr. XX 1, Q. N. IV, praef. 3). Weil der Irrthum publicus geworden (Ep. CXXIII 6) und damit den Schein und die Geltung des Rechten hat („recti apud nos locum tenet"), und weil die Sünde nicht die Sünde des Einzelnen ist, sondern der Völker („in singulis vitia populorum sunt" Ep. XCIV 54), und damit unter dem Schutz der Sitte und der Sprache steht, darum besteht der Anfang der Besserung und Bekehrung in der energischen Selbstbefreiung von den das Ganze beherrschenden verderblichen Mächten.

Demnach verlangt Seneca, dass die innere Gesinnung in allen Stücken dem gemeinen Denken und Reden entgegengesetzt sein soll, wenn auch die Aussenseite des Lebens (frons) mit der Volkssitte in Einklang sein mag (Ep. V 2, XIV 14). Dies letztere soll aber nicht ohne Einschränkung verstanden werden. Lucilius wird ermahnt, während der römischen Saturnalien, also während des römischen Karnevals, einige Tage ganz ernstlich zu fasten, also auch äusserlich der allgemeinen Sitte Trotz zu bieten (Ep. XVIII 1—7, XX 13). Was Seneca hier seinem Freunde räth und vorschreibt, hat er auch selber befolgt und ausgeübt. Was er im Allgemeinen preist: „proderit secedere, meliores singuli erimus" (De otio I 1), hat er selbst ausgeführt (Ep. VIII 2). Dieses otium, seit lange seine Sehnsucht, hat er nach seiner Unterredung mit Nero erreicht (Tacit. Ann. XIV 56, XV 45). Auf diese letzte ruhige Lebenszeit haben wir auch diejenigen Aussagen zu beziehen, welche eine höhere Selbstbefriedigung ausdrücken. „Quaeris quid profecerim? Amicus esse mihi coepi" (Ep. VI 7). In demselben Brief schreibt er von einer „subita mei mutatio", ja, er steigert im Anfang dieses Briefes seinen Ausdruck noch

höher: „intellige non emendari me tantum sed transfigurari". Ueber den letzten Ausdruck, der Ep. XCIV 48 noch einmal wiederkehrt, sagt Lipsius: „haec mutatio sive μετασχηματισμός animorum est". Also eine innere Umwandlung, eine Bekehrung, eine Art Wiedergeburt sagt Seneca von sich aus. Und in der That, nicht verborgen sind die Spuren seiner sittlichen Arbeit an sich selber. Da das Reich der objectiven Sittlichkeit zertrümmert ist, so muss die Sittlichkeit ihren Thron im Innern des einzelnen Menschen aufbauen. Es beginnt die Zeit der Selbstbesinnung, der Innerlichkeit, der Subjectivität, die Zeit des Geistes. Zeichen dieser grossen Zeitwende finden sich in den Schriften Senecas.

Von dem hochgeachteten Sextius, dem Vater, der durch eine strenge Philosophenschule der Fluth des wachsenden Verderbens in Rom einen Damm entgegensetzen wollte, wusste Seneca, dass er die Sitte gehabt, jeden Abend sich folgende Fragen vorzulegen, welches Schlechte er geheilet, welchem Fehler er Widerstand geleistet habe, in welchem Stück er gebessert sei? Dem Beispiel des Sextius folgend bezeugt Seneca von sich: „Dieses Amt des Geistes übe ich, und täglich halte ich bei mir Gericht; wenn die Lampe weggenommen ist und meine Frau, welche meine Sitte kennt, stillschweigt, durchforsche ich den ganzen Tag und gehe meine Werke und Worte durch. Nichts verberge ich mir, nichts übergehe ich" (De ira III 36 1—3). Diese Sitte scheint Seneca bis in sein hohes Alter beobachtet zu haben (Ep. LXXXIII 2).

Bei dieser Sitte der täglichen Selbstprüfung entsteht nun die Frage: Da die allgemeinen Normen ihre Wahrheit verloren, nach welcher Richtschnur hat nunmehr der Mensch sein Thun und Verhalten zu prüfen? An dieser Stelle offenbart sich unserm Denker die Bedeutung des Gewissens, und er fühlt sich berufen, ein Herold dieses inneren, den Untergang der objectiven Normen überdauernden Gesetzes zu werden. Der fama, dieser grossen Weltlüge, welcher, wie wir gesehen, Seneca den Krieg erklärt, stellt er die conscientia entgegen, welcher Gegensatz schon früher zur Sprache gekommen ist. Sehr beachtenswerth sind aber Senecas weitere reformatorische

Aussagen über das Gewissen. Allem vorab bezeugt er, was für sein eignes Selbstbewusstsein das Gewissen bedeutet. „Wenn dereinst", sagt Seneca, „die Natur meinen Odem zurück fordert, dann werde ich davon gehen mit dem Zeugniss, dass ich mich eines guten Gewissens befleissigt habe" (De v. b. XX 5). Die Censur des Gewissens trügt nicht (De brev. v. X 3). Alles Gute belohnt sich auch ohne äussere Vergeltung durch das gute Gewissen (B. IV 11 3, 12 4). Das gute Gewissen ruft das Volk herbei („wer Gutes thut, kommt an das Licht" Joh. III 21), das böse Gewissen ist auch in der Einsamkeit ängstlich und besorgt; thust Du Böses, was nützt es, dass es Niemand weiss, da Du selbst es weisst? O Unglückseliger, wenn Du diesen Zeugen verachtest (Ep. XLIII 4)! Alle Menschen verhehlen ihre Sünden, und wenn dieselben auch glücklich von Statten gegangen, geniessen sie zwar ihre Frucht, die Sünden selbst aber verbergen sie, dagegen hat das gute Gewissen den Willen, offenbar und sichtbar zu werden (Ep. XCVII 12). Die Höhe der Sittlichkeit ist, sein Gewissen vor den Göttern aufschliessen: „conscientiam suam diis aperuit, semperque tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios" (B. VII 1 7, cfr. De v. b. XX 5, B. III 6 2). Besonders beachtenswerth ist, was Seneca B. IV 21 5 6 ausführt: „Ich will mehr sagen, es kann einer dankbar sein, der undankbar scheint, den eine falsch deutende Meinung des Gegentheils bezüchtigt. Wonach anders richtet sich ein Solcher, als nach dem blossen Gewissen? Dieses, auch wenn ihm Gewalt angethan wird, gewährt Freude; laut protestirt es gegen Volksversammlung und Volksgerede und macht sich selbst zum allgemeinen Mittelpunkt, und wenn es die ungeheure Masse der Andersgesinnten auf der entgegengesetzten Seite anschaut, zählt es nicht die Stimmen, sondern spricht sich frei mit seiner eignen einzelnen Stimme, wenn es aber sieht, dass Treue mit den Strafen der Treulosigkeit belegt wird, steigt es dessungeachtet nicht herab, sondern erhebt sich über seine eigene Strafe."

Es ist dem Seneca klar, dass diese Selbsterhebung des Gewissens über alle Autoritäten und Gewalten eine innere

Umwandlung bedeutet, die nicht auf einem blossen Denkprozess, sondern auf einem starken und beharrlichen Willensakte beruht, der auf eine neue, auf den Trümmern der Vergangenheit aufzubauende Zeit hinweist. Alles, was bisher säulenhaft gewesen ist, jetzt ist es ins Wanken gekommen, die Säule der Zukunft muss von innen her aufgerichtet werden, diese Säule ist die unwandelbare Beständigkeit im Wollen und Nichtwollen: „Quid est sapientiae? Semper idem velle atque idem nolle" (Ep. XX 5). Seneca fügt hinzu, dass selbstverständlich diese Beständigkeit des Willens nur da sein kann, wo der Wille auf das Rechte gerichtet ist (Ep. XCV 58). Seneca bemerkt: „Illud dulcissimum et honestissimum „idem velle atque idem nolle" sapiens sapienti praestabit" (Ep. CIX 16). Dabei bietet sich die folgende lehrreiche Parallele dar. Augustinus hatte sich selbst verloren und konnte sich nicht wieder finden („ego a me discesseram, nec me inveniebam" Confess. V 2). Gleichwie nun der Philosoph zur Zeit Neros bezeichnet Augustinus die Erlangung des ungetheilten unwandelbaren Willens als den Wendepunkt seiner Bekehrung oder seines Zusichselberkommens (Confess. VIII 7). Der Mangel an der Beständigkeit und Reinheit des Willens ist eine allgemeine menschliche Krankheit. Es ist, wie Seneca bemerkt, etwas in uns, das uns hindert, etwas ganz unbedingt und für immer zu wollen (Ep. LXX 1). Um gut zu sein, ist weiter nichts nöthig, als es wirklich zu wollen: „Quid tibi opus est, ut sis bonus? velle" (Ep. LXXX 4). Aber Vieles wollen wir scheinen zu wollen, wollen es aber eigentlich nicht (Ep. XCV 2, Hippolyt 604 605). Wo das Nichtkönnen vorgeschützt wird, da ist das Nichtwollen die eigentliche Ursache. „Nolle in causa est, non posse praetenditur" (Ep. CXVI 8, cfr. CIV 26). Das päpstliche „non possumus" ist nach der Beobachtung unseres römischen Philosophen gemeiniglich „nolumus". Mit voller Ruhe und Klarheit bezeugt nun Seneca von sich selber: „magna pars profectus est velle proficere" (cfr. Hippolyt 249), „hujus rei mihi conscius sum, volo et tota mente volo" (Ep. LXXI 36). Den starken und wirksamen Willen Senecas muss selbst Quintilian bezeugen: „natura quae quod voluit

efficit" (Inst. X 1 132). Wenn nun Seneca schreibt: ,,velle non discitur" (Ep. LXXXI 13), so meint er wohl nichts Anderes, als dass die wahre Willenskraft Niemandem abgelernt werden kann, sondern allemal auf sich selbst ruht und sich, so zu sagen, selbst erzeugen muss. Er drückt dies auch so aus: ,,cogenda mens est, ut incipiat" (Ep. L 9). Zu dem Ende verlangt er einen ,,impetus totus". ,,Stultitia ita nos tam tenaciter tenet, quia non toto ad salutem impetu nitimur" (Ep. LIX 9, cfr. Ep. LXIX 13). Aber selbst der impetus insignis reicht nicht aus, um einen heilsamen Eindruck nicht wieder zu verlieren (Ep. CVIII 7). Der heilsame impetus erreicht erst dann sein Ziel, wenn er eine ruhige Gleichmässigkeit erzeugt, der vollkommne Mann ist ,,placidus et lenis (Ep. CXX 13), ,,nec quidquam magnum nisi quod simul placidum" (De ira I 21 4). Wer bloss durch Entschluss (consilio) gut ist, ist noch nicht vollkommen, nur in dem ist vollkommne Tugend, der durch seine Sitte dahin gekommen ist, dass er nicht nur recht zu thun und zu handeln vermag, sondern auch nicht anders, als recht zu handeln, im Stande ist (Ep. CXX 10). Es kommt also, um vollkommen zu sein, nicht bloss auf einen kräftigen Willensentschluss an, denn hinter dem Willen steht auch der ,,habitus animi et mentis", dieser habitus, dieser Gesammtzustand des inneren Menschen, muss in richtiger Verfassung sein. ,,Voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit" (Ep. XCV 57). ,,Sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis" (Ep. CXVII 16). Um das ,,honestum" zu vollbringen, muss der ganze ungetheilte Menschengeist ringen und gegenwärtig sein: ,,nihil honeste fit, nisi cui totus animus incubuit atque affuit, cui nulla parte sui repugnavit" (Ep. LXXXII 18). Durch den geistigen Kampf gegen die Lüge und Verführung der fama gelangt Seneca zu der Anschauung, dass von innen her von Grund aus ein Neues anheben muss. Für dieses Neue ist die absolute Norm das Gewissen und die wirkende Kraft der unwandelbare, ruhige Wille, der auf das Gute und Wahre gerichtet ist. Hier wird nun Seneca inne, dass der Mensch sich nicht mit eigner Kraft aus seiner Versunkenheit

erheben kann. „Nemo per se satis valet, ut emergat" (Ep. LII 2). Das Uebel kommt uns nicht von aussen, es ist in uns und sitzt in unseren Eingeweiden. „Malum nostrum intra nos est, in visceribus ipsis sedet" (Ep. L 4, cfr. Röm. VII 23). Daher die strenge Forderung: „cor ipsum cum voluptatibus revellendum est" (Ep. LI 13, cfr. Ezechiel XI 19). Steht es aber so schlimm mit uns, dann kann auch jenes Loslassen, jene Absonderung von allem natürlichen und gewohnten Zusammenhang, jenes Zusichselbstkommen, jener kräftige Entschluss, was Alles Seneca so sehr empfiehlt und fordert, dann kann dieses Alles nicht ausreichen. „Non est per se magistra solitudo innocentiae" (Ep. XCIV 69); „nemo est, cui non satius sit cum quolibet esse, quam secum, tibi a te recedendum est", es muss einer noch von sich selbst befreit werden (Ep. XXV 7).

Die Hülfe, die der Mensch braucht, um von sich selbst loszukommen, um nicht bloss einen guten Entschluss, sondern auch den recti animi habitus zu erringen, kann keine andere als eine göttliche sein. Wie Paulus lehrt, dass das Gesetz nicht gerecht macht, so schreibt auch Seneca: „praecepta non sufficiunt" (Ep. XLIV 21); einem Kranken die Werke des Gesunden zu befehlen, ist thöricht (Ep. XCIV 22 37), „animus solvendus est, ut ad praecepta possit ire" (Ep. XCV 38). Daher: „bonus vir sine Deo nemo est" (Ep. XLI 2), „nulla sine Deo mens bona" (Ep, LXXIII 16). Aber diese göttliche Hülfe und Einwirkung muss, bei der durch den Menschen verschuldeten Entfremdung zwischen Gott und Mensch, menschlich nahe gebracht, menschlich vermittelt werden. „Oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat (Ep. LII 2). Virtus difficilis inventu est, rectorem ducemque desiderat" (Q. N. III 30 8). Hier erhebt sich nun die vorchristliche Ahnung des Heidenthums auf ihre eigentliche Höhe, und was Casaubonus von der Vorahnung Senecas sagt, hier vor Allem hat es seine Stelle. Er lehrt: Des Menschen Geist bedarf eines Vorbildes, welches er als heiliges Urbild in sich tragen kann. „Aliquem habeat animus, quem vereatur, cujus auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum, qui non praesens tantum, sed etiam cogitatus emendat. O felicem, qui sic aliquem vereri

potest, ut ad memoriam quoque ejus se componat atque ordinet“ (Ep. XI 9). Die Anschauung eines solchen Vorbildes hat Seneca in seiner Jugend gewonnen, als er zu den Füssen seiner Lehrer Sotion und Attalus sass. Diese Meister machten auf ihn den Eindruck einer übermenschlichen Erhabenheit. „Illum (Attalum) sublimem altioremque humano fastigio credidi (Ep. CVIII 13); denn ein vollendeter Weiser leuchtet wie ein Licht in den Finsternissen und zieht alle Geister an (Ep. CXX 13). An hohem Orte steht der Philosoph bewundernswürdig erhaben, wahrhaft einem Gebirge zu vergleichen (Ep. CXI 3). Wenn Jemand eine solche Erscheinung schaut, die erhabener und leuchtender ist, als sie unter menschlichen Verhältnissen gesehen wird, muss er nicht staunend über die Begegnung der Gottheit stille stehen und, damit ihm die Erscheinung nicht verderblich sei, im Geiste beten? (Ep. CXV 4). Ja nach Weise der Götter sind die Philosophen zu verehren (Ep. LXIV 9). Die Philosophie ist etwas Heiliges (Ep. LV 4, XIV 11), Anbetungswürdiges (Ep. LII 13), und könnte es sich ereignen, dass die Philosophie selber sich den Blicken darstellte, sie würde alle Sterblichen zur Bewunderung hinreissen, und sie würde Alles hinter sich lassen, was wir jetzt, weil wir das wahrhaft Grosse nicht kennen, für gross halten (Ep. LXXXIX 1). Weil nun in dem Hören und Schauen seiner philosophischen Meister das Göttliche in Menschengestalt ihm nahegetreten ist, so kann Seneca die mit ihm dadurch bewirkte Veränderung als eine neue Geburt bezeichnen (De brev. vit. XV 3). Wer wird nicht an Plato erinnert? Da aber diese Anschauung in Seneca individueller begründet ist, als in Plato, so werden wir nicht an eine Entlehnung zu denken haben. Wir werden später noch ein ganz ähnliches Verhältniss zwischen Plato und Seneca kennen lernen. Es ist jedoch das Bedürfniss einer menschlichen Vermittelung der umwandelnden, neugebärenden göttlichen Hülfe durch jene philosophischen Lehrer noch nicht befriedigt. Jene Lehrer sind zwar nicht von der Klasse der griechischen Wortmacher und Sophisten, sie beschämen allerdings durch ihr strenges Leben die üppigen Zeitgenossen, aber sie halten sich innerhalb der stillen Räume der Schule, denn dass Sotion und Attalus

irgendwo in das grosse öffentliche Leben eingegriffen, wie das Tacitus von einem verfehlten Versuch des Musonius Rufus berichtet (Histor. IV 11), davon fehlt jede Spur. Dass Sejan den Attalus verbannte, wie wir bemerkt haben, mag einen rein persönlichen Grund gehabt haben. Nun ist aber Seneca zu sehr vertieft in die Anschauung von der abgrundmässigen Corruption der allgemeinen Verhältnisse und Zustände, als dass er nicht das vorleuchtende göttliche Ideal der Weisheit und Tugend auf dem Gebiete des offenen Kampfes gegen die höchsten Gewalten der allgemeinen öffentlichen Verderbniss suchen sollte. „Es ist ein Bedürfniss des Gemeinwohls", so schliesst er seine Abhandlung über die Standhaftigkeit, „dass es ein Unbezwingliches giebt (aliquid lesen Fickert und Haase), dass Einer vorhanden sei, über den das Schicksal nichts vermag." Es reicht aber nicht aus, dass ein solcher Sieger über das, was alle Menschen gefangen hält, vorhanden ist, er muss auch offenbar sein, auf offenem Plan muss er streiten und den Sieg erringen. Mammon, Fleischeslust und der öffentlichen Meinung Zwingherrschaft waren die Götzen, denen die ganze römische Welt opferte. Es gab aber Einen, der öffentlich zeigte, dass er diesen Kultus verabscheute. Der Cyniker Demetrius war in Rom eine wandelnde Busspredigt gegen diesen Götzendienst. Caligula wollte ihn durch eine Summe Geldes gewinnen. Demetrius lachte und sagte, er halte es nicht einmal für einen Ruhm, eine solche Summe auszuschlagen, wenn der Cäsar ihn wirklich versuchen wolle, dann müsse er ihm sein Kaiserreich anbieten (B. VII 11 1—2). Ein ganzes Menschenalter später zeigte dieser Cyniker dem Kaiser Vespasian „seine Zähne" (Sueton Vespas. XIII), und während der Zeit des Nero finden wir ihn in der Umgebung des Thrasea Paetus, der sich angesichts des Todes mit ihm über die Natur des Sterbens unterhielt (Tacit. Ann. XVI 34 35). Keinen seiner Zeitgenossen hat Seneca so oft und so unbedingt gelobt und gefeiert, wie diesen Cyniker, dessen ganze Erscheinung zu Seneca, dem fürstlich begüterten und hochgestellten Mann den grellsten Kontrast bildete. Er giebt ihm folgendes Zeugniss: „Die Natur scheint mir ihn in unseren Zeiten

geschaffen zu haben, um zu zeigen, dass er weder von uns verderbt, noch wir von ihm gebessert werden können; ich zweifle nicht, dass die Vorsehung ihm ein solches Leben und eine solche Zunge verliehen hat, damit unserem Zeitalter weder das Vorbild, noch die Strafpredigt (convicium) abgehen möchte" (B. VII 8 2 3). „Unter vielen herrlichen Sprüchen unseres Demetrius tönt und zittert der folgende jüngst von mir gehörte noch immer in meinen Ohren: „Nichts scheint mir unglückseliger zu sein, als ein Mann, dem nie ein Leid widerfahren ist" (De provid. III 3). „Dieser Cyniker ist ein Mann von sehr scharfem Geist und liegt im Kampf mit allen Wünschen der Natur" (De vit. beat. XVIII 3). „Der Cyniker Demetrius ist nach meinem Urtheil ein grosser Mann, auch wenn er mit den Grössesten verglichen wird" (B. VII 1 3). „Demetrius ist nicht sowohl ein Lehrer der Wahrheit, als vielmehr ein Zeuge derselben" (Ep. XX 9 10, B. VII 2 1, 9 1—4, Ep. CXI 19, Q. N. IV, praef. 7). Was er im Allgemeinen von der sittlichen Einwirkung des rechten Vorbildes gerühmt hat, das bekennt Seneca aus eigner Erfahrung mit Demetrius. „Demetrium optimum virorum mecum circumfero, cum illo seminudo loquor, illum admiror" (Ep. LXII 3). Aber die letzte und höchste Probe der Bewährung in dem Kampf mit dem Geschick, auf welche Seneca am Ende der Schrift „de constantia", als auf die Bedingung und Ursache der allgemeinen Wohlfahrt hinweist, hat auch dieser Cyniker noch nicht bestanden.

Der Tod erscheint dem Seneca als ein grosses Tribunal, vor welchem die Wahrheit offenbar werden wird, und meistens denkt er sich den Tod der Guten umgeben mit den Schrecken und Martern der Gewaltthätigkeit, wie wir das später noch weiter zu erörtern haben werden. Wer also die Menschheit aus ihrer Versunkenheit emporheben soll, wer, um mit Seneca zu sprechen, die Hand ausstrecken soll, um mit übermenschlicher Kraft die menschliche Ohnmacht aus der Tiefe emporzuziehen, der muss das Schicksal auch in der Gestalt der grausigen Todesschrecken überwunden haben. Das ist die Idee der Tragödie des Seneca: Hercules auf Oeta (V 1946 ff. 1966 ff.). Eine bereits oben angeführte Stelle kommt

hier in erweiterter Fassung in Betracht. „Wenn der Gute wahrnimmt, dass die wahre Treue mit den Strafen der Treulosigkeit belegt wird, dann steigt er nicht herab von seiner Höhe, sondern erhebt sich über seine Strafe und spricht: ich habe was ich wollte, was ich suchte, es reut mich nicht und wird mich nicht reuen; durch keine Unbill wird das Schicksal mich dahin bringen, von mir eine solche Sprache zu hören: was habe ich für mich gewollt? was nützt mir jetzt der gute Wille? Ja, er nützt auch am Marterpfahl, er nützt auch in Feuersgluth. Wenn das Feuer den einzelnen Gliedern nahe gebracht wird und allmählich den lebendigen Leib umgiebt, dann mag immerhin das Herz, welches erfüllt ist von dem guten Gewissen, zerschmelzen, ein solches Feuer, durch welches die ächte Treue soll beleuchtet werden, wird dem Manne wohlgefallen" (B. IV 21 6). „Ich brenne", sagt der Gute, „aber bleibe unbesiegt. Warum sollte das nicht erwünscht sein? Erwünscht ist es nicht, weil das Feuer brennt, sondern weil es nicht besiegt. Nichts ist herrlicher, nichts schöner als die Tugend, und gut und erwünscht ist Alles, was auf ihr Geheiss vollbracht wird" (Ep. LXVII 16).

Zu der Marter muss aber noch Eines hinzukommen, um die Probe zu vollenden. Weil alle Richtigkeit und Wahrheit nach Senecas Auffassung dem öffentlichen Urtheil abhanden gekommen ist, weil die öffentliche Meinung zur fama, zur Lüge, zur Heuchelei geworden ist, so muss der vollkommne, der rettende und befreiende Sieger zugleich die Macht der fama unter die Füsse treten. Während in besseren Zeiten die öffentliche Anerkennung und Ehre ein allgemein gültiges Zeichen der Tugend war, ist es in den Zeiten des Cäsarismus dahin gekommen, dass die Tugend Jemandes nicht eher die Feuerprobe bestanden hat (Ep. XIII 1, cfr. 1 Petr. 1 7), als bis sie sich auch gegen die Infamie behauptet hat. Dieser Gedanke „virtus cum infamia" bezeichnet das innerste Geheimniss der Denk- und Sinnesart unseres Stoikers. Denn dieser Gedanke ist nicht ein flüchtiger Einfall, nicht eine rhetorische Redewendung, sondern eine auf tiefer und ernster Beobachtung der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit beruhende Weltanschauung. Dies

zeigt sich darin, dass Seneca diesen wahrhaft originellen Gedanken in immer neuen Wendungen wiederholt: „Aequissimo animo ad honestum consilium per mediam infamiam tendam, nemo mihi videtur pluris aestimare virtutem, quam qui boni viri famam perdidit, ne conscientiam perderet" (Ep. LXXXI 20, cfr. CXIII 32, CXV 6). Es ergiebt sich leicht, was zu halten sei von der Behauptung H. Schillers, dass in Seneca nicht ein einziger origineller Gedanke zu finden sei. „Wenn wir unsern Geistesblick schärfen, indem wir die Hindernisse entfernen, dann werden wir im Stande sein, die Tugend zu schauen, auch wenn sie durch ihre körperliche, äussere Erscheinung verdeckt ist, auch wenn Armuth, Niedrigkeit, Schmach und Schande sie verhüllen, wir werden, sage ich, ihre Schönheit schauen, auch wenn sie durch Schmutz verdeckt ist." „Glaube mir, es ist nicht die Art eines sclavischen Sinnes, eine edle That zu ermöglichen um den Preis, scheinbar ein Verbrechen zu begehen" (B. III 23 4, cfr. De ira III 41 2, Ep. XCI 20, ad Helv. XIII 4—8, Ep. LXXVI 4).

Durch Beides nun, durch gelassenes Ertragen der Schmach und durch den Widerstand gegen die Gewalt bis zum Tode, leuchtet hervor Marcus Cato, „quo nemo altior" (Ep. XCV 70), und darum preist ihn Seneca als das rettende Ideal der Menschheit. Dieser in grundverderbter Zeit für musterhaft geltende römische Staatsbürger hat die Schande erlebt, dass er bei den Bewerbungen um die Prätur und das Consulat von dem Volk einem Unwürdigen hintan gesetzt wurde (De prov. III 14), und dass er bei einer anderen Gelegenheit von der Volksmasse, wie Diogenes (De ira III 38 1) und Aristides (Ad Helv. XIII 7) beschimpft, angespeit und gemisshandelt wurde (De const. I 3, Ep. XIV 13, ad Helv. XIII 7), und als er ins Angesicht geschlagen ward, hat er die Beleidigung nicht gerächt noch vergolten (De const. XIV 3, cfr. 1 Petr. 2 23). Dieser war dazu bestimmt, mit den drei höchsten Gewalthabern des Weltkreises zu kämpfen und unterliegend durch Verachtung des Todes die Freiheit zu erringen (De provid. III 14, Ep. CIV 29—33). Die ungewöhnliche Schlechtigkeit und Bosheit der Mehrzahl der Zeitgenossen musste dazu dienen,

dass Cato verstanden würde, indem er im Gegensatz zu seinen schlechten Zeitgenossen Gelegenheit bekam, seine Kraft zu erproben (De tranq. VII 3). Cato ist das lebende Bild der Tugend „virtutum viva imago“ (De tranq. XIV 1), der, in dessen Gegenwart das Volk nicht den Muth hatte, der sündigen Lust zu fröhnen (Ep. XCVII 3, cfr. Valerius Maximus II 10 8). Er ist nicht bloss ein Musterbild („exemplar“ De const. VII 1, Ep. XI 10, XXV 6), sondern auch ein Schauspiel ohne gleichen für Menschen (Ad Helv. XIII 6) und selbst für Götter (De provid. II 9 12). Die unvergleichliche Hochhaltung und Verehrung des Cato war in dem Hause der Annaeer, wie bereits beiläufig bemerkt, Familientradition. Marcus Seneca nennt in einer Zuschrift an seine drei Söhne einen Ausspruch des Cato ein göttliches Orakel, eine Willenserklärung der Gottheit an das menschliche Geschlecht, ausgesprochen durch einen menschlichen Mund (Controv. I praef.). Unzählig oft beschäftigt sich Lucius Seneca in seinen Schriften mit dem jüngeren Cato, und zwar meistens von Bewunderung erfüllt, und der Enkel des Marcus Seneca, der Neffe unseres Stoikers, Lucanus der Dichter, verherrlicht Cato als den Haupthelden in seiner Pharsalia.

Durch die Erhebung der beiden Männer Demetrius und Cato zu Vorbildern der Menschheit ist die bisher herrschende Weltanschauung nicht bloss verändert, sondern in ihr Gegentheil umgewandelt. Wir haben erkannt, dass die römische Welt in den Tagen Senecas gefangen liegt in dem Dienst der drei Götzen: Mammon, Genusssucht und lügenhafte Fama. Jene Beiden haben das, was die Sclaven dieses Götzendienstes am meisten hassten und flohen, die Armuth, die Entsagung und die Infamie und Cato ausserdem noch der Uebel grösstes, den Tod, nicht bloss ertragen, sondern, nach Senecas Lehre, zu Denkmälern leuchtender Tugend verklärt. Ein solches Leben ist ein Kriegsdienst und ein Werk des Weisen, welches Allen zu Gute kommen soll. Es ist die Absicht Gottes und des Weisen, Allen zu zeigen, dass das, was das Volk begehrt oder verabscheut, weder das Gute, noch das Böse ist (De provid. V 1). Dazu sind jene Vorbilder geboren,

„ut alios pati doceant“ (De provid. VI 3). „Invicti iter sequentibus ostendere debent (De remed. Haase III 451). Wie jene vorangehen im Leiden, so ist es Allen bestimmt, ihnen im Leiden nachzufolgen. Das Leiden hat aber durch den Vorgang jener einen anderen Charakter erhalten. Nunmehr sind die Leiden ein heiliger Schmuck (Ad Helv. XIII 6, cfr. Röm. V 3). Alle Widerwärtigkeiten sind Uebungen (De provid. II 2). „Gaudent magni viri aliquando rebus adversis“ (De provid. IV 4, cfr. Jacob. I 2). Die ganze Schätzung von Glück und Unglück kehrt sich um ins Gegentheil. „Felicitas est magna servitus; miserum te judico, quod nunquam fuisti miser“ (De provid. IV 3). „Magnifica vox Demetrii: nihil mihi videtur infelicius eo, cui nihil unquam evenit adversi“ (De provid. III 3). Die „epistolae morales ad Lucilium“ schliessen mit folgenden Sätzen: „Brevem tibi formulam dabo, qua te metiaris, qua perfectum esse jam sentias: bonum tunc habebis tuum cum intelliges infelicissimos esse felices.“ Von nun an ist der „fortiter miser“ Gegenstand der höchsten Bewunderung (Ad Helv. XIII 6), ja, der Leidende ist ein Heiligthum (Epigr. IV 9). Es tritt uns in diesem Gedankenzusammenhang mit einem Wort eine Weltanschauung entgegen, welche ihren vollendeten Ausdruck in der Bergrede erhalten hat. Eine besondere Erwähnung verdient am Schlusse dieser Gedankenreihe noch die Thatsache, dass der fürstlich begüterte Mann die Armuth, welche im ganzen heidnischen Alterthum verachtet war und in der Zeit Senecas sogar unter dem Fluche stand („maledicta“, Ep. CXV 11), zum Gegenstand seiner Empfehlung und seines Lobes macht (De remed. III 451 452 453, ed. Haase, de paupertate p. 458—461). Jedoch dieses nicht im mönchischen Sinn, denn wenn allerdings der Reichthum auch gefährlich ist (Ep. LXXXVII 28, cfr. Matth. XIX 23), so schliesst nach Seneca der Besitz des Reichthums an sich die rechte Gesinnung der Armuth nicht aus (Ep. XX 10 13, Ad Marciam X 3, Ep. XCVIII 3), ja, „infirmi animi est pati non divitias“ (Ep. V 6, cfr. Philipp. IV 12).

Nach derjenigen Anschauung, welche in dem Vorbilde eines Demetrius und eines Cato ihre Norm findet, ist die

gesammte äussere Weltordnung, wie sie bisher gewaltet, untergegangen. Centrum dieser verderbten Weltordnung ist das Cäsarenthum, welches Seneca, wie er es selber in allernächster Nähe gesehen und erfahren hat, als das regnum der schrankenlosen Selbstsucht, Willkür, Ungerechtigkeit und Frivolität schildert (Thyestes 205—207 214 215 217 218, Agamemnon 269—272). Seneca ist einsichtig genug, um zu wissen, dass dieses sündenbeladene Weltreich die weltgeschichtliche Ausbildung einer Anlage ist, die in jedem Menschen liegt. „Regis quisque intra se animum habet, ut licentiam sibi dari velit, in se nolit“ (De ira II 31 3, Ep. XLVII 20). Als dem Augustinus seine bisherige Welt untergegangen war, wusste er nicht, wohin er seinen Blick richten und seinen Lauf nehmen sollte (Confess. VI 10, VIII 7), bis sein Geist gewiss wurde, dass in der Welt ein Reich Gottes (civitas Dei) gegründet ist, welches mit der sieghaften Kraft wider alle Feinde ausgerüstet ist. Nachdem das äusserliche Weltreich vor dem Geistesauge Senecas zerschlagen ist, ist es auch nichts Geringeres, als die Vorstellung eines anderen, eines geistigen Reiches, was ihm einen Ersatz zu gewähren vermag. Da er aber, im Gegensatz zu Augustinus, weder Kunde noch Gewissheit hat von einem thatsächlich gegründeten und wirklich vorhandenen Reiche Gottes, so ist er genöthigt, sein neues Reich lediglich mit Hülfe seiner blossen Gedanken aufzubauen.

Es giebt nach Seneca ein Königreich, welches die gute Gesinnung sich selber erbaut. „Rex est, qui metuet nihil. Rex est, qui cupiet nihil. Mens regnum bona possidet. Hoc regnum sibi quisque dat“ (Thyestes 388—390). „Immune regnum est posse sine regno pati“ (Thyestes 470). Ein unermessliches Königreich steht dem zu Gebote, der es ohne Königreich aushalten kann. „Ego“, lässt Seneca den Demetrius sagen, „ego regnum sapientiae novi, magnum, securum“ (B. VII 10 6). Uebrigens schliesst sich diese Anschauung von einem geistigen Königreich an den bekannten stoischen Sprachgebrauch an: „Attalus se ipse regem esse dicebat“ (Ep. CVIII 13), welcher Sprachgebrauch freilich auch nicht anders als aus einer neuen Weltansicht erklärt werden kann. Die Anerkennung dieses

geistigen Reiches zerschlägt den antiken Partikularismus, sei derselbe nun territorial oder national. An die Stelle des Vaterlandes tritt die Welt, und an die Stelle des Volkes tritt die Menschheit. „Magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus, patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare" (De tranq. IV 4, cfr. Ep. XXVIII 4, LXVIII 2, CII 21, CXX 12). Wichtig ist, dass durch diesen Universalismus der Begriff der Menschheit zum ersten Mal auf dem heidnischen Gebiete Leben gewinnt. Seneca weiss, dass humanitas, die menschliche Gesinnung, in homine rarum bonum est (Ep. CXV 3), und erst durch die Weisheit erworben werden muss. Wir, die Philosophen, sagt er, „sancimus societatem humani generis" (B. I 15 1), wir erheben das menschliche Geschlecht zu einer heiligen Gemeinschaft. „Wir", heisst es Ep. CV 52, sind Gliedmassen eines grossen Leibes, als familienverwandt hat uns die Natur erzeugt, die wir denselben Ursprung und dasselbe Ziel haben, die Natur hat uns die gegenseitige Liebe eingepflanzt und uns zur Geselligkeit erschaffen. Du musst für den Anderen leben, wenn Du für Dich selber leben willst, diese gewissenhaft und heilig gepflegte Gemeinschaft bringt uns als Menschen mit Menschen in Verbindung" (Ep. XLVIII 3). Aehnlich wie im Neuen Testament gewinnt in solchem Zusammenhang das Wort Liebe bei Seneca einen allgemein ethischen Sinn (De ira III 28 1, B. II 18 3, IV 21 1, Ep. XLVII 18).

Diesem Universalismus erscheint es als eine Bornirtheit, wenn Jemand sich auf sein Volk und sein Zeitalter beschränkt (Ep. LXXIX 17). Während in der herrschenden Anschauung des heidnischen Alterthums der Mensch in dem Bürger aufging, überragt gemäss diesem philosophischen Universalismus das Menschsein das Staatsbürgerthum. „Nefas est nocere homini, nam hic in majore tibi urbe civis est" (De ira II 31 7). „Natura hominem homini conciliat" (Ep. IX 17). Der Mensch als solcher ohne weitere Empfehlung ist dem Menschen werth (De clem. I 1 3). Ja, ein Heiligthum ist der Mensch dem Menschen: „homo sacra res homini" (Ep. XIV 33). Seneca

scheut sich auch nicht, die Anwendung dieser wahrhaft humanen Anschauung auf die concreten Zustände zu machen. Nachdem die Schranken der partikularistischen Weltansicht gefallen sind, erscheint der Mensch in seiner alle Kreatur überragenden Würde, was wir bereits als eine Folge der monotheistischen Theologie Senecas erkannt haben (B. VI 23 6). Es gehört zu den anerkanntesten Vorzügen Senecas, dass er auch in dem Sclaven den Menschen anerkannt hat (Nero von Schiller p. 509). Erfüllt von der Anschauung der Menschenwürde erscheinen dem Seneca die Standesunterschiede lediglich als Namen, die der Ehrgeiz und die Ungerechtigkeit erzeugt haben (Ep. XXXI 11). Auch der Gladiator wird in dieses menschheitliche Bewusstsein aufgenommen, denn die Lust an dem blutigen Schauspiel wird als eine Verderbniss des Zeitalters geschildert (Ep. XCV 33, De tranq. II 13). Endlich wird auch der Feind in den Schutz der allgemeinen Menschlichkeit eingeschlossen (De vit. beat. XX 5, De otio I 4, B. VII 31 1).

Dieses Königreich der sapientia und humanitas ist auch insofern dem neutestamentlichen Königreich ähnlich, als es nach den Versicherungen des Seneca über die Zeitgrenzen der übrigen menschlichen Dinge hinausreicht. Wer, nicht eingeengt in die Staatsgeschäfte, dem Menschengeschlecht seine Thätigkeit widmet, „der leitet die zukünftigen Jahrhunderte, der predigt nicht vor Wenigen, sondern vor allen Menschen, allen Völkern, vor Allen, welche sind und sein werden“ (De otio VI 4). „Ich sorge für die Nachkommen; was ihnen nützen kann, fasse ich in Schrift“ (Ep. VIII 2). „Für uns thut sich auf eine grosse Tiefe der Zeit, mir werden die Nachkommen dankbar sein, ich werde mit mir unvergängliche Namen auf die Nachwelt bringen“ (Ep. XXI 5). „Wir behaupten, dass Zeno und Chrysippus Grösseres geleistet, als wenn sie Heere angeführt; sie haben Gesetze gegeben nicht für einen einzelnen Staat, sondern für die ganze Menschheit“ (De otio VI 4).

Das Leben in diesem geistigen Reich ist kein Spiel und Scherz, „non est delicata res vivere“ (Ep. CVII 2, LXV 18, XCVI 5, De provid. I 5). Der Weise ist ein Bürger und Krieger des Universums (Ep. CXX 12). Dem Dienste in

diesem Reiche, also der wahren Weisheit und Tugend, ermüdet Seneca nicht, immer aufs Neue eine unüberwindliche Freudigkeit zu versprechen. „Scio gaudium nisi sapienti non contingere" (Ep. LIX 2, cfr. LIX 16 18, LXXII 4 8). „Sola virtus praestat gaudium perpetuum securum" (Ep. XXVII 3, cfr. XCVIII 1, De vita beata III 4, IV 4, De const. IX 3). Von dieser vollkommenen ununterbrochenen Freude gilt das bekannte Wort Senecas: „Mihi crede, res severa est verum gaudium" (Ep. XXIII 4).

Die virtus, der Hauptcharakter des geistigen Reiches, welche Seneca theils aus den Grundsätzen der Stoa, theils aus seiner eigenen Erfahrung und Anschauung aufbaut, erhält von Seneca weitere beachtenswerthe Prädikate. Seneca hat eine so hohe Anschauung von der virtus, dass er wiederholt behauptet, einmal erworben, könne sie nicht wieder verloren gehen (Ep. L 8). Die Tugend, Richterin über Alles, wird selbst von Nichts gerichtet (Ep. LXXI 20). Die Tugend des Weisen besitzt und beherrscht Alles (B. VII 6 3). Tugend ist nie secundär, sondern immer initiativ (B. IV 2 2). In dieser absoluten Führerschaft des Guten ist es begründet, dass das Böse dem Guten unterliegen muss. „Succumbunt vitia virtutibus, si illa non cito odisse properaveris (B. V 1 5). „Vincit malos pertinax bonitas" (B. VII 31 1). Dieser letzte Satz erklärt den voraufgehenden. Nur die beharrliche Güte besiegt das Böse, wer sich aber keine Zeit lässt, das Böse zu überwinden, wer eilig und rasch zufährt mit dem Hass gegen das Böse, dem gelingt es nicht, das Böse zum Unterliegen zu bringen. „Nihil est, quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura" (Ep. L 6).

Damit man nun aber diese weitreichenden Gesichtspunkte, diese grossen Vorsätze und Verheissungen nicht für eine leere Grandiloquentia halte, welche Erasmus an Seneca zu tadeln hat, müssen wir uns über die Eigenthümlichkeit der Sprache Senecas klar werden. Mag Tacitus immerhin Recht haben, dass das anmuthige Talent Senecas dem Geschmack seiner Zeitgenossen entsprach, aber so ist dies auf keinen Fall zu verstehen, dass Seneca sich ohne Weiteres dem Stil der

damaligen Bildung anbequemt habe. In den Augen unseres Stoikers ist die gesammte gelehrte Bildung seiner Zeitgenossen in die allgemeine Verderbniss verstrickt. „Postquam docti prodierunt boni desunt. Simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est, docemurque disputare non vivere“ (Ep. XCV 13, cfr. Ep. CVI 11 12). Er klagt über den Hochmuth der Vielwisserei (Ep. LXXXVIII 37). Alle Erfindungen scheinen ihm vom Uebel zu sein (Ep. XC 9—19). Darum wendet er sich wie die christliche Verkündigung an den schlichten und einfachen Sinn, an das Gewissen der Menschen. Weil es Seneca um praktische Weisheit zu thun ist, widerspricht er Plato, indem er behauptet, dass die philosophische Wahrheit für Jedermann ist. „Patet omnibus veritas“ (Ep. XXXIII 11). „Philosophia omnibus lucet“ (Ep. XLIV 2). Wir haben gesehen, dass Seneca die Verderbniss wie in den Sitten, so auch in dem Verfall der Sprache ausgeprägt findet. Daraus entsteht für Seneca die Verpflichtung, den Sprachgebrauch zu reinigen. Zu dem Ende stellt er die Regel auf, dass die Sprache dem subjectiven Sinn und Gefühl des Redenden entsprechen müsse, die Sprache muss subjectiv wahr sein. Wahrhaftigkeit ist also Grundgesetz jeder Rede. „Quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus“ (Ep. LXXV 4, cfr. C 11, IX 20). Seneca verlangt von dem Redenden, dass er der Sprache den Stempel seiner inneren Eigenthümlichkeit aufdrücke („veluti signum“ Ep. CXV 1). Vornämlich für den schriftlichen Stil will er das Gesetz strenger Wahrhaftigkeit befolgt wissen. „Turpe est aliud loqui, aliud sentire, quanto turpius aliud scribere, aliud sentire!“ (Ep. XXIV 19). „Quotiens scribes aliquid quod editurus es, scito morum tuorum te hominibus chirographum dare“ („De moribus“ Haase III 467). Der Einzelne soll also nicht ein blosser Durchgangspunkt der Volkssprache sein, sondern der selbstständige Anfang einer gereinigten Sprache nach dem Grundgedanken von W. v. Humboldt, dass die Sprache nicht sowohl ein ἔργον, sondern eine ἐνέργεια ist.

Man wird nicht leugnen können, dass die Sprache Senecas eine sehr deutliche Spur dieser Grundsätze aufweist. Vielfach

muss man allerdings Quintilian und Erasmus in ihren Ausstellungen an dem Stil Senecas Recht geben, aber das Eine wird man ihm lassen müssen, dass er für moralische Sentenzen eine Form von klassischer Mustergültigkeit geschaffen hat. Da wir nun in dieser Stilart, namentlich im Hinblick auf die soeben angeführten Grundsätze, die Wirkung seiner ganzen moralischen Weltbetrachtung erkennen müssen, so ist die Aehnlichkeit dieser Schreibart mit der neutestamentlichen Gnomenform keinesweges zufällig.

Ausgerüstet nun mit diesem Werkzeug eines selbstgeschaffenen, individuell ausgeprägten Idioms, hat Seneca vermittelst seiner Lehren und Schriftstellerei als pädagogus generis humani nicht bloss ins Allgemeine zu wirken gesucht (Ep. LXXXIX 13), was ihm als ungenügend erscheint (Ep. XXIX 2 3), sondern den Ernst seines praktischen Strebens auch dadurch bewiesen, dass er seine philosophische Heilkraft auf concrete Fälle anwandte (Ep. CXI 2, CVII 13). Der grossartigste Versuch der Art ist die Erziehung und Berathung des Nero. Man darf über den unleugbaren grossen Schwächen, die hier zum Vorschein kommen, und die wir später besprechen müssen, die rühmliche Seite dieses Verhältnisses nicht übersehen. Selbst Cassius Dio kann einen heilsamen Einfluss Senecas auf seinen kaiserlichen Zögling nicht in Abrede stellen, und wenn Tacitus behauptet, dass der Tod Senecas für Nero ein sehr erfreuliches Ereigniss gewesen („caedes Annaei Senecae laetissima principi“ (Ann. XV 60), so ist dies ein starkes Zeugniss von dem nachhaltigen moralischen Eindruck, den jener auch in seiner Zurückgezogenheit und in seinem Alter noch auf den Tyrannen machte. Die beiden Bücher „de clementia ad Neronem Caesarem“ sind ein noch heute redendes Denkmal von dem Versuch einer erziehlichen Einwirkung Senecas auf das junge Gemüth des Weltherrschers. Schwerlich sind die beiden Anekdoten, nach denen Seneca schon früh die bösartige Natur seines Zöglings erkannte (Sueton Nero VII Scholiast zu Juvenal V 109) ohne historischen Grund. Dann hatte er um so mehr Ursache, zur Milde zu ermahnen und vor Grausamkeit zu warnen, worauf er

es ja in den beiden Büchern „de clementia" angelegt hat. Ohne Zweifel haben wir auch die erste Aeusserung aus dem Munde Neros: „Vellem nescirem literas" (De clem. II 1 2, Sueton Nero X, cfr. XII) auf die Energie solcher Paränesen zurückzuführen. Der Umstand, dass Nero den griechischen Vers: „Nach meinem Tod mögen Erde und Feuer sich mischen", den Seneca ihm als den Ausbruch einer verabscheuungswürdigen Sinnesart zur Warnung vorgehalten (De clem. II 1 1, Dio Cassius LVIII 23 4), in späterer Zeit sich angeeignet und zwar in verschärfter Form (Sueton Nero XXXVIII), ist ein indirecter Beweis von der nachhaltigen Wirkung der Ermahnungen Senecas auf Nero. Man kann sicher sein, dass Seneca sich nicht damit begnügt haben wird, dem Kaiser seine Staatsreden zu verfertigen, worüber sich Fronto so ärgert (Opp. p. 119 120). Sueton berichtet aus den ersten Regierungsjahren Neros mehr als einen Zug, der auf den moralischen Einfluss Senecas schliessen lässt, wohin ich rechne die Schonung beim Gladiatorenkampf (XII) und die Beschränkung der öffentlichen Ausgaben („graviora vectigalia aut abolevit aut minuit" (CX, cfr. Plutarch II 461). Es ist mehr als wahrscheinlich, dass einzelne Gewissensregungen in den späteren Jahren der vollendeten Wüstheit, wie die Furcht vor den eleusinischen Mysterien (Sueton Nero XXXIV), die nach seinem Tode in einem Schrank gefundenen Abbitten (Sueton XLVII), eben dieser Einwirkung Senecas zuzuschreiben sind. Vor Allem möchte ich dahin rechnen die lauten und schweren Selbstanklagen Neros (Suet. XLIX), aus denen man die strenge Sprache des stoischen Pädagogen leicht heraushören kann. Da der heroische Tod Othos bei der schlaffen und wüsten Lebensweise dieses Mannes auffallend ist, so hat Lipsius auch bei diesem, mit Nero sehr intimen Genossen einen Einfluss unseres Stoikers wahrscheinlich gefunden.

Erfreulicher jedenfalls ist die Wirksamkeit, welche Seneca einem jüngeren Freunde, dem Lucilius, zuwendet. An diesen sind gerichtet die Abhandlung „de providentia", die sieben Bücher der „quaestiones naturales" und vor Allem die „epistolae morales". Die letztgenannte Briefsammlung ist ein gross

angelegter Versuch, den begabten, aber über die gewöhnlichen Versuchungen römischer Beamter der damaligen Zeit nicht erhabenen Freund für den stoischen Lebensernst zu gewinnen und zu erziehen. Es giebt viele Spuren, welche das lebhafte innere Interesse des Briefstellers an der sittlichen Förderung und die Freude desselben über die Fortschritte des Freundes bekunden (Ep. II 1, IV 6, V 1, XIX 1, XX 1, XXX 1, XXXIV 1, XXXV 1, L 1, LXXXII 2). So stark ist sich Seneca seines bekehrenden Verdienstes um den Lucilius bewusst, dass er den Ausdruck gebraucht: „assero te mihi, meum opus es" (Ep. XXXIV 2), welche Worte unwillkürlich an die Sprache des Paulus dem Philemon gegenüber erinnern (Ad Phil. XIX). Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung auch, was Seneca in dem Briefe an Lucilius (XXIX 1—8) von einem gewissen ihm näher stehenden Marcellinus erzählt. Dieser begabte Jüngling hatte offenbar durch wüstes Leben seine Gesundheit zerrüttet (Ep. LXXVII 5), ohne durch Schaden klug geworden zu sein. Seneca bemüht sicht nun ernstlich, ihn auf einen besseren Weg zu bringen, aber jener fürchtet die Wahrheit zu hören und sucht sich dadurch zu wehren, dass er auf die schlechten Sitten und offenbaren Aergernisse der professionirten Philosophen hinweist, wie jetzt Mänche den Ernst der Christenlehre dadurch abzuweisen versuchen, dass sie sich auf die Schwächen und Sünden vieler Geistlichen berufen. Dessungeachtet giebt Seneca ihn nicht auf: „propositum est, aggredi illum, vitia ejus, etiamsi non excidero, inhibebo". Wir sehen aus den bei diesem Anlass ausgesprochenen Erklärungen, dass Seneca über diese Art der Seelsorge sich förmliche Grundsätze ausgebildet hat. Von zwei anderen Freunden schreibt er Folgendes: „Quod ad duos amicos nostros attinet, diversa via eundum est, alterius vitia enim emendanda sunt, alterius frangenda, utar libertate tota, non amo illum, nisi offendo" (Ep. XXV 1). Noch ein anderes derartiges Beispiel beschreibt er Ep. CXII. Hier hat er zu thun mit einem alten Lüstling, der sich gerne bekehren möchte, aber der rechten Willenskraft ermangelt. Wir sehen bei diesem ganz deutlich, wie wenig sich Seneca durch blosse Vorsätze und Anläufe zum Guten befriedigen

lässt. Diese concreten Fälle gewähren den überzeugenden Eindruck, dass die Schilderung, welche Seneca von der leiblichen und geistigen Noth seiner Zeit macht, weder eine hochmüthige, noch eine müssige Betrachtung ist, sondern aus einem wahren Mitgefühl geboren ist. Seneca schreibt von „den ausgestreckten Händen", von „dem verlorenen und untergehenden Leben so Vieler": „rogant ut ex tanta illos volutatione extrahas, ut disjectis et errantibus clarum veritatis lumen ostendas" (Ep. XLVIII 8). Wie Paulus in Troas den macedonischen Mann in einem nächtlichen Gesicht schaut und von ihm den Ruf nach Europa zu kommen und „uns zu helfen" vernimmt, so schaut auch Seneca die grosse Seelennoth seiner Zeitgenossen, wie sie die Arme nach Hülfe ausstrecken.

Es giebt ein grösseres Schriftwerk Senecas, welches durch seine blosse Existenz die Moral, welche es lehrt, zugleich auch bewährt. Dies sind die sieben Bücher „de beneficiis", von denen Diderot bekennt, dass er sie viermal und zwar unter Thränen gelesen habe. Die von Erasmus gerügten Mängel der Schreibart sind hier so gross, wie kaum in irgend einer anderen Schrift des Verfassers. Lipsius sagt ganz mit Recht: „libri boni, sed mehercle in ordine confusi, quos vix est vel annitentem expedire". Aber für den Charakter Senecas ist diese Schrift von grosser Bedeutung. Ein immer wiederkehrender Grundgedanke dieser Schrift ist, dass wir in Wohlthun der Gottheit folgen sollen. „Deos sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur" (B. I 1 9, cfr. B. IV 26 1). Die weit verbreitete Klage der Wohlthäter über Undankbarkeit lässt Seneca nicht gelten, die falsche Art der Wohlthätigkeit ist nach seiner Behauptung meistens Schuld an der Undankbarkeit. „Multos experimur ingratos, plures facimus" (B. I 1 4). „Facimus plerumque ingratos, et ut sint favemus (B. II 17 5). Wenn Einer, der erklärt, das Schändlichste sei, anders zu denken als man schreibt (Ep. XXIV 19), solche Grundsätze veröffentlicht, der muss entschlossen sein, mit seinem Reichthum diese Grundsätze wahr zu machen und auszuüben. Zumal gilt das von Seneca, dem der Ankläger Suilius sein fürstliches

Vermögen öffentlich zum Vorwurf macht. Die Bücher über die Wohlthätigkeit sind eine noch viel kräftigere Widerlegung der Beschuldigung des Suilius, als die Abhandlung „de vita beata", auf die man sich zur Vertheidigung Senecas meistens beruft. Die sieben Bücher bilden ein starkes argumentum ad hominem gegen jenen Ankläger. Bestärkt wird dieses argumentum noch durch das Zeugniss des Juvenal (V 109) und Martial (XII 36 8), welche die Freigebigkeit Senecas als eine bekannte Thatsache exemplificiren.

Ein weiterer Beweis, dass das Ideal der Weisheit und Tugend, welches Seneca so herrlich zu schildern versteht, nicht bloss von dem Verstand und der Phantasie desselben getragen wird, liegt in dem offenen Geständniss eigner Unvollkommenheit. Es ist schon früher bemerkt, dass Seneca in den Schilderungen der Zeitsünden die communicative Redeweise gebraucht, mithin sich selber mit einschliesst. Eine noch grössere Strenge beweist er dadurch, dass er sich nicht scheut, ausdrücklich eigene moralische Mängel zu berichten. Die hohe Würde, welche die stoische Lehre dem Menschen zuschreibt, verleitet ihn nicht, die Nichtigkeit des Menschen zu übersehen. „Wie sehr wir nichts sind, zeigt jeder Tag, jede Stunde." „Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit" (Ep. CI 1). Wiederholt erklärt er, dass er die Stufe des vollendeten Weisen nicht erstiegen habe, ja, dieselbe auch nicht erreichen werde. „Non sum sapiens, nec ero, multum ab homine tolerabili nedum a perfecto absum" (Ad Helv. V 2, De vita beata XVII 3, Ep. LII 3, LVII 3, LXXI 31, LXXV 16). Mehr Gewicht haben noch diejenigen Geständnisse, welche einzelne Schwachheiten, die zumal in den Augen eines Stoikers beschämend sind, an das Licht der Oeffentlichkeit stellen. Er gesteht, nicht diejenige Festigkeit des Geistes zu besitzen, welche sich mitten in dem Getümmel der allgemeinen Verderbniss unversehrt zu behaupten weiss; insonderheit bemerkt er, dass ihm der zufällige Anblick eines blutigen Gladiatorenspiels zur Grausamkeit gestimmt habe (Ep. VII 1 – 6). Damit man übrigens dies Geständniss nicht gänzlich unter aller Würde unseres Philosophen finde, lese man die ungemein lehrreiche Geschichte von dem

Freunde des Augustinus, Alpius (August. Confess. VI 7 8). Seneca bedarf, wie er weiter bemerkt, keines Narren, um zu lachen, er findet an sich selber genug Belachenswerthes (Ep. I 2). Wider seine eigenen Grundsätze hat er den Tod eines Freundes so masslos beweint, dass er fürchtet, zu denen gezählt zu werden, die sich vom Schmerz haben besiegen lassen (Ep. LXIII 14). Am beschämendsten ist für ihn die Wahrnehmung, dass er einmal ob seines schlechten Fuhrwerkes, als er den stolzen Karossen der Vornehmen begegnet, schamroth geworden. Für diese Schwachheit hat er sich die Strafe auferlegt, dass er auf diesen seinen eigenen Fall öffentlich den Satz anwendet: „qui sordido vehiculo erubescit, pretioso gloriatur" (Ep. LXXXVII 4). Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man ihn nicht deswegen, weil er moralische Heilmittel anbiete, für vollkommen sittlich gesund halten solle (Ep. XXVII 1, LXVIII 9). Er stellt in dieser Beziehung den Grundsatz auf: „quidquid dicturus es ante quam aliis dicito tibi" (De moribus 105, III 466, Haase). Er behauptet, bei seinen Züchtigungen der Laster vor Allem sich selbst im Auge zu haben (De vita beata XVIII 1, Ep. LXVIII 9). Und während er in einer früheren Schrift klagt über die Menge und Tiefe der Fehler, in denen er stecke (De v. b. XVIII 1, XXIV 4), kann er in seinem Alter nichts Höheres von sich rühmen, als dass die Laster mit den schwindenden Kräften abnehmen (Ep. XXVI 2, XXVII 2, LXVIII 13). Jedoch unterlässt er nicht, seinem Freunde Lucilius eine ihm erfreuliche Beobachtung, die er in seinem Alter mit sich selber angestellt, mitzutheilen. An der Seeküste von Campanien stand er unter dem Volkshaufen, um die Ankunft der alexandrinischen Schiffe abzuwarten. Bei diesem Anlass hat Seneca sich geprüft, ob er wohl von Unruhe nach Briefen von seinen afrikanischen Besitzungen geplagt würde. Zu seiner Freude hat er gefunden, dass er von solcher leidenschaftlichen Unruhe frei geblieben (Ep. LXXII 3).

Aus diesem Allen überzeugen wir uns, dass in Seneca ein sittlicher Kern lebt, der sich in der allgemeinen Corruption erhält und behauptet. So weit aber ein sittlicher Kern in einem

Menschen wohnt, so weit reicht auch das Bewusstsein von der Unzerstörbarkeit dieses Kernes.

Es ist eine einfache Folge dessen, was sich uns über Senecas sittliches Leben und Streben ergeben hat, dass wir bei ihm eine ganze Reihe von Aussprüchen finden, welche nicht nur die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit behaupten, sondern sich auch auf die Beschreibung dieser Fortdauer einlassen. Der menschliche Geist ist „sacer et aeternus" (Ad Helv. XII 7, Ad Marciam XXIV 5). „Aeternitatis suae memor" (Ad Helv. XX 2). „Anima perpetua" (Ep. XC 28). Ja, der Tod ist eine neue Geburt und der Sterbetag der Geburtstag der Ewigkeit. „Dies iste aeterni natalis" (Ep. CII 26). Ein Ausdruck, der an den Sprachgebrauch der ersten Christen erinnert. Da der menschliche Geist als ein Ausfluss des göttlichen Geistes gedacht wird (De otio V 5), so wird der Zustand nach dem Tode als die Rückkehr in die obere und göttliche Weltsphäre vorgestellt (Ad Polyb. IX 3, Ep. XXXVI 10 11). Beschrieben wird dieser Zustand als ein Gegensatz zu der irdischen Finsterniss, Knechtschaft, Pilgrimschaft, als ein Leben in dem reinen Licht und als die vollendete Freiheit (Ad Marc. XXIV 5, Ep. CII 28). Hier erfolgt auch die Wiedervereinigung mit den Vorangegangenen, eine heilige Gemeinde nimmt die Heimgegangenen auf. „Excipit illum coetus sacer" (Ad Marc. XXV 1). Und gleichwie im Neuen Testament das ewige und himmlische Leben nicht in das absolute Jenseits verlegt wird, sondern schon in dem Diesseits seinen Anfang hat, so dringt auch Seneca darauf, dass der Wandel nach dem Himmel, nach den Sternen, dass die Erleuchtung mit dem himmlischen Licht schon hier beginnen müsse, abhängig aber sei dieses Hineinleuchten der Ewigkeit in die Zeitlichkeit von dem Ablegen der Fehler (Ep. CII 28, XCIII 5 10, LXXII 12 15, LXXIX 12 13).

Allerdings fehlt viel daran, dass diese Höhe von Seneca immer innegehalten worden ist, aber das dürfen wir wohl annehmen, dass es die Kraft eben dieser Anschauungen gewesen ist, welche den letzten schweren Stunden dieses Mannes eine

so bewundernswerthe Ruhe und Erhabenheit verliehen hat. Wir werden namentlich sein letztes Wort in dem Lichte jener Anschauungen zu verstehen haben. „Jovi liberatori“ spendet er das Nass, dessen Wärme und Dampf ihn von seinen letzten Qualen befreien soll. Wie die Griechen das Höchste und Reinste des Gottesgedankens, dessen ihre Seele fähig war, auf Zeus zu übertragen pflegten, so machten es die Römer mit dem Namen Jupiters. „Jovem Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari“ (Augustinus C. D. IV 9). Aehnlich auch Seneca: „Ne hoc quidem crediderunt (Etrusci), Jovem, qualem in capitolio et in ceteris aedibus colimus mittere manu fulmina, sed eumdem, quem nos, Jovem intelligunt, rectorem custodemque universi, animum et spiritum mundi, operis hujus dominum et artificem“ (Q. N. II 45 1). Das Höchste nun, was Seneca von diesem Jupiter in Gemässheit der stoischen Lehre auszusagen weiss, ist dieses, dass derselbe den Weltuntergang, der auch die Götter verschlingen wird, überdauert, „seiner Ruhe und seinen Gedanken anheimgegeben“. „Jupiter resoluto mundo et diis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibusque suis traditus“ (Ep. IX 16).

Wir werden annehmen dürfen, dass es der Gedanke an diese transmundane Gottheit gewesen ist, an welcher sich die letzte Kraftanstrengung des sterbenden Philosophen gehalten hat. Wir werden demnach auch sagen dürfen, dass Seneca soweit Gott gefunden hat, um in der tiefsten heidnischen Finsterniss als ein hohes Zeichen dazustehen, dass auch innerhalb der natürlichen menschlichen Sündhaftigkeit und Sterblichkeit eine Kraft möglich ist, welche selbst von den äussersten Schrecken des Todes nicht überwunden wird. Aber nur das Zeichen dieser Möglichkeit ist der tapfere und fromme Tod des Heiden, von dem wir übrigens später in anderem Zusammenhang noch ausführlicher zu reden haben werden; dagegen diese vor dem Tode nicht weichende Geistesmacht mitzutheilen und zu verbreiten, dieselbe als Anfang einer neuen Weltgeschichte hinzustellen, das ist einem Anderen, höher Entsprossenen, vorbehalten.

Wir haben Senecas Lichtseiten in seinen Götterlehren und in seinen Tugend- und Weisheitslehren kennen gelernt. Um nun aber das ganze Bild des Mannes zu gewinnen, müssen wir vor Allem die Kehrseite, die Nachtseiten desselben anschauen.

Was die zahlreichen Berührungen der Schriften Senecas mit den Urkunden der göttlichen Offenbarung anlangt, so sei hier noch bemerkt, dass der berühmte Jurist Dionysius Gothofredus „loci communes ex Seneca facti“ geschrieben hat. (Anhang zu der Ausgabe: „L. A. Senecae opera, ed. Th. de Juges 1628). Folgende Kategorien dieser Sammlung: Theologica, Ethica, Juridica, Politica bringen zur Anschauung, was wir unter den Lichtseiten Senecas verstehen. Schneider in seinen „christlichen Klängen aus den griechischen und römischen Klassikern“ (2. Aufl. Leipzig 1877) hätte viel öfter, als es geschehen ist, den Seneca citiren können und sollen. Denn unter allen griechischen und römischen Klassikern giebt es keinen, dessen Töne so oft und so rein an die heiligen Offenbarungen anklingen. Auch Kreyher hat nach Fleury ein Verzeichniss von biblischen Parallelen in Senecas Schriften aufgeführt (S. 75—97).

III.

Senecas Nachtseiten.

In jeder menschlichen Persönlichkeit wird man Licht- und Schattenseiten bei einander finden, aber bei unserm Stoiker hat dieser Gegensatz eine ganz ungewöhnliche Schärfe. Die vielen Parallelstellen mit den biblischen Büchern beweisen ein ausserordentliches Licht geistlicher Erkenntniss in einem Heiden. Aber auch ganz dem entsprechend ist die Finsterniss, welche die Kehrseite dieser Persönlichkeit aufweist. Diesem erleuchteten Manne erscheint die Welt als eine Finsterniss, welche ihn selbst verschlingt; und so grosse und schwere Finsternisse umringen und verwirren ihn, dass die Lichtseiten von diesen Finsternissen völlig verdeckt und vernichtet werden. In der Abhandlung über die Ruhe der Seele beschreibt Seneca seine Weltanschauung folgendermassen: „Es nützt nichts, die Ursachen der persönlichen Traurigkeit zu entfernen. Denn es geschieht, dass überhand nimmt der Hass gegen das Menschengeschlecht, und wir stossen auf einen solchen Haufen von gelungenen Verbrechen, wenn man bedenkt, wie selten Einfalt ist, wie unbekannt Unschuld, wie Treue fast nur da vorhanden ist, wo sie Vortheil bringt. — Der Geist versinkt in Nacht, und nachdem die Tugenden, auf die man nicht hoffen darf und deren Besitz nichts nützt, umgestürzt sind, treten nächtliche Finsternisse ein“ (De tranq. XV).

Wir wollen beginnen mit der Darlegung derjenigen Stellung, die Seneca sich selber zu der biblischen Wahrheit anweist. Nach den von uns aufgewiesenen Lichtstrahlen seiner Gotteskenntniss sollte man denken, dass es ihm gelingen müsse,

das Wesen der Christen und der Juden zu verstehen. Es ist nicht der Fall. Ueber die Christen lehnt er von vorneherein ab, ein Urtheil zu fällen. An den Juden rühmt er dies und jenes, schliesslich nennt er sie aber „sceleratissima gens" (Seneca III 427, ed. Haase), im Einklang mit Apion und anderen leidenschaftlichen Judenfeinden.

Betrachten wir Seneca auf seinem Posten, wie er sich selber mit eigner Handschrift uns darstellt. Die knechtische Gesinnung der römischen Aristokraten und Magistraten, welche zuerst unter Tiberius in solchem Wetteifer zum Vorschein kommt, dass sie selbst dem Despoten verächtlich wurde (Tacit. Ann. III 65), äusserte sich vornämlich in der steigenden Schmeichelei vor der cäsarischen Person und Gewalt. Tacitus bemerkt, dass der Senat, wenn er eine passende Gelegenheit hatte, förmlich studirte, um die Schmeicheleien recht ausgesucht zu machen (adulatio quaesitior), und nachdem er über eine Senatssitzung von so servilem Charakter berichtet hat, unterlässt Tacitus nicht, noch zwei Vorschläge hinzuzufügen, welche die allgemeine Niederträchtigkeit noch überboten, von denen der eine einen alten Mann zum Urheber hatte, der selbst in solcher Umgebung durch ein Unmass von Schamlosigkeit sich lächerlich machen wollte (Ann. III 57). Ein anderes Mal braucht Tacitus die Wendung, dass alle Arten von Schmeicheleien erschöpft seien, nur die eine sei noch übrig geblieben, dass man zu schmeicheln wagt, wohl wissend, dass man mit seinem Schmeicheln selbst bei dem Angeredeten Anstoss erregt (ea sola species adulandi supererat. Ann. I 8). Auch Plutarch berichtet in seiner Abhandlung über den Unterschied des Schmeichlers und des Freundes eine solche Schmeichelei unter Tiberius (II 60). Noch weiter hat die Steigerung dieses Lasters Seneca selbst verfolgt.

In der Vorrede zum 4. Buch der „Naturales quaestiones" warnt Seneca seinen Freund Lucilius, der damals als Prokurator Sicilien verwaltete, sich nicht durch Schmeichelei verführen zu lassen. Diese Warnung wird auch so ausgesprochen, Lucilius solle das, was doch nur bescheidentlich eine Prokuratur sei, nicht zu einem Imperium machen, er solle als Prokurator in

Sicilien nicht verfahren wie der Imperator in Rom. In Rom hat sich die Schmeichelei, wie Seneca hier ausführt, zu einer furchtbaren, fast unwiderstehlichen Macht ausgebildet. Es ist nicht mehr das Höchste, was Tacitus und Plutarch gerügt haben, dass Einer zu schmeicheln wagt zum eigenen Schaden, darüber sind wir hinaus. Jetzt heisst es: „wer siegen und erobern, wer Etwas erreichen will, der gehe nur dreist und frech mit Schmeichelreden vor, er erreicht seinen Zweck, wie die Buhlerin, die nicht bloss reizt, sondern auch Gewalt braucht. Dreistigkeit ist nicht mehr Einfalt, sondern Kraft." „So weit sind wir schon in dem Wahnsinn fortgeschritten, dass wer nur mässig hohnlächelt, bereits als ein römischer Feind betrachtet wird." Darum will Seneca seinen Freund dieser agressiven Verführung gegenüber zu einem vir inexpugnabilis adversus insidias machen. Zu dem Ende stellt er ihm seinen Bruder zum Beispiel auf. Dieser Bruder Novatus, mit seinem späteren Adoptivnamen Gallio genannt, ist der Actor. XVIII 12—17 rühmlich erwähnte Proconsul von Achaia. Von diesem Bruder versichert nun Seneca in der angeführten Praefatio, dass demselben andere Laster fremd seien, dieses aber, das Laster der Schmeichelei hasse er vor allem. Und nun schildert er durch Vorführung verschiedener Fälle, wie dieser Gallio jeden von fern drohenden Versuch von Schmeichelei mit der grössten Rücksichtslosigkeit zurückweise. — Wir ersehen also, dass Seneca die Moral des Tacitus und des Plutarch in Ansehung der in Rom grassirenden Schmeichelei sich vollständig angeeignet hat. Wir werden darin noch weiter bestärkt durch die Schrift de beneficiis. In diesem Buche über die Wohlthätigkeit bespricht Seneca die Materie dieses Lasters der wachsenden Schmeichelei gegen die Mächtigen von einer anderen Seite (VI 29—33). Er hatte gesucht, die Mächtigen zu waffnen wider die Versuchung der Schmeichelei; jetzt lehrt er, welche Wohlthat diejenigen, welche das Ohr der Mächtigen haben, ihren Gönnern erweisen können, indem sie statt der beliebten Schmeichelreden ihnen die Wahrheit sagen. Es ist ein Irrthum, lehrt Seneca, zu wähnen, dass man den Höchstgestellten keine Wohlthat mehr erweisen könne. „So hoch

hat das Geschick Niemand gestellt, dass ihm nicht in demselben Masse ein Freund fehlt, als ihm sonst Nichts abgeht." „Ich will Dir zeigen, woran die Hohen der Welt Mangel leiden, was denen fehlt, die Alles besitzen. Nämlich ein Solcher fehlt ihnen, der die Wahrheit sagt, und der denjenigen, der die Lügen anstaunt und durch die Gewohnheit, anstatt der Wahrheit Schmeichelei zu hören, der Kunde der Wahrheit verlustig gegangen ist, aus dem Zauberbann der Lügen wieder zu sich bringt." „Siehst Du nicht, wie die erloschene Freiheit und die in knechtische Unterwürfigkeit verwandelte Treue jene Männer ins Verderben stürzt, indem Niemand nach seines Herzens Meinung für oder wider redet, sondern es gilt einen Wettlauf der Schmeicheleien, und alle Freunde haben ein Geschäft und ein Bestreben, nämlich wer am lieblichsten betrügen könne." Wir erinnern uns hier der Schilderung der Monarchie und ihrer die Wahrheit zerstörenden Folgen in dem Rath des Agrippa an Augustus.

Denn unter den Grossen und Mächtigen, welche dahin kommen, dass sie die Wahrheit nicht mehr hören können, die Seneca hier im Sinne hat, sind vor Allen die Monarchen zu verstehen, was aus den angeführten Beispielen des Xerxes und Augustus erhellt. Der letztere Name führt uns an der Hand Senecas noch weiter. Augustus hat sich in der späteren Zeit seiner Regierung selber beklagt, dass ihm Agrippa und Maecenas nicht mehr zur Seite stehen, um von ihnen die Wahrheit zu vernehmen; worauf Seneca bemerkt, dass Augustus sich auch in Bezug auf die beiden Genannten getäuscht habe, weil dieselben, auch wenn sie noch gelebt hätten, ebenso wie die Anderen die unangenehme Wahrheit verhehlt haben würden. Seneca setzt also voraus, dass mit dem Anfang der Monarchie unter Augustus die Wahrheit am cäsarischen Hofe Noth zu leiden begonnen hat, in welcher Voraussetzung er mit Tacitus, Cassius Dio und Marcus Seneca, dem Vater, übereinstimmt.

Dennoch hat Seneca nicht bloss Kunde von dem Laster der Schmeichelei gegen die Hohen, sondern er bestrebt sich auch, durch ernste Lehre und Ermahnung an seinem Theil dieses Unheil zu bekämpfen. Da nun Seneca 20 Jahre am

cäsarischen Hofe in hohen Stellungen gelebt hat, ist es nicht, als ob er in diesen vortrefflichen Lehren sein eigenes Programm für sein Verhalten am Hofe veröffentlicht hat? Um so gewichtiger muss uns diese Belehrung und Mahnung über die Pflicht der Wahrhaftigkeit vor den Höhen der Welt in dem Munde Senecas erscheinen, da er den Grundsatz, dass Wort und Werk zusammenstimmen müssen, vornämlich wenn das Wort ein geschriebenes ist, mit nachdrücklicher Strenge vertritt (E. XX 2, XXIV 15, De vita b. XXIV 4, E. LXXV 4, E. XII 3, XXIV 19, III 467 Haase).

Nun liegen uns drei Schriften Senecas vor, welche durch ihren Inhalt das thatsächliche Verhalten dieses Philosophen in Betreff der oben dargelegten Lehren über die Wahrheit vor den Mächtigen offenkundig und unzweideutig darlegen, und wir müssen gleich hinzufügen, im grellsten Widerspruch gegen seine eigenen Mahnungen.

Es gilt von folgenden drei Schriften Senecas: I. Consulatio ad Polybium, II. Ludus de morte Claudii Caesaris, III. De Clementia ad Neronem, was Seneca „de moribus“ mit grossem Nachdruck, wie wir auch sonst, hier aber vor Allem betonen müssen, verkündigt: „quotiens scribes aliquid, quod editurus es scito morum tuorum te hominibus chirographum dare“ (III 467 Haase). In den genannten drei Schriften besitzen wir also nach Senecas selbsteigener Erklärung die authentische Handschrift Senecas über sein Verhalten gegen hohe und höchste Mächte.

In der Trostschrift ad Polybium, deren Anfang verloren gegangen, müssen wir unterscheiden die vorgegebene und die wirkliche Absicht. Als Seneca in der Verbannung auf Corsica lebte, verlor Polybius, ein Freigelassener, der als Literat am Hofe des Claudius eine angesehene Stellung hatte, einen seiner Brüder durch den Tod und war über diesen Verlust untröstlich. Diesen Anlass ergreift Seneca, an den genannten Hofbeamten ein Trostschreiben zu richten. Er bemerkt, dass er selber sich in einer sehr traurigen Lage befinde, nicht um anzudeuten, dass er um so besser den Traurigen verstehe und ihn zu trösten fähig sei, sondern um anzudeuten, dass es ihm um

desto schwerer falle und es darum um so verdienstlicher sei, dass er, dessen Thränenquelle erschöpft (II 1) und dessen Geist in einer langwierigen Oede stumpf geworden (XIII 9), sich trotzdem aufgemacht habe, den trauernden Herrn zu trösten. Da nun aber in der ganzen Schrift Nichts von wahrhaft tröstlichem Gehalt zum Vorschein kommt, sondern lediglich die herzlosen Reflexionen des stoischen Pessimismus, wie wenn „omnis vita supplicium est“ als eine tiefsinnige Weisheit angepriesen wird (IX 6), als Tröstungen angeboten werden, ohne dass in der ganzen Schrift eine persönliche Beziehung und Theilnahme zwischen dem Schreibenden und dem Empfänger zu erkennen ist, so ist der Gedanke nicht abzuweisen, dass die angegebene Absicht dieses Schreibens nur als Verschleierung der wahren Absicht gelten kann. Die Kunst, welche Seneca in der Rhetorenschule gelernt hat, wird hier aufgeboten, um einen an sich löblichen Zweck auf eine wenig löbliche Weise zu erwirken. Von Anfang bis zu Ende drängt sich in dieser Schrift Name, Person und Macht des Kaisers so künstlich, ja so gewaltsam in den Vordergrund, dass es hier vor Allem auf die Gewinnung des Kaisers für einen bestimmten Zweck abgesehen sein muss. Das Wahrste, was in der ganzen Schrift vorkommt, ist das, was Seneca über seine Lage und seine Hoffnung ausspricht (XIII 2—4). Bekanntlich sind wir über die Ursache der Verbannung Senecas nach Corsica nicht aufgeklärt, er selbst giebt uns hier auch keine Klarheit, er klagt sich nicht an, aber rechtfertigt sich auch nicht, er sieht in seiner Verbannung eine Schonung des Kaisers, man weiss aber nicht, ob wegen eines wirklichen oder nur wegen eines angedichteten Verbrechens. In dieser Schonung aber begrüsst Seneca die Hoffnung auf Befreiung, wobei es ihm gleich sein soll, ob der Kaiser ihn als unschuldig erkennt, oder ihm seine Schuld verzeiht. Diese Gleichgültigkeit könnte man leicht als Eingeständniss seiner Schuld auffassen. In normalen Verhältnissen wäre dieser Schluss auch richtig, aber unter Kaiser Claudius, unter dem Senatoren, Ritter und Andere wie eine Heerde auf die Schlachtbank geführt wurden (Sueton Claud. XXXIV, Ludus de morte Claudii XIV 1), kann Mangel

an Vertrauen zur Justiz nicht als Beweis des Schuldbewusstseins gelten. Nach diesem sehr persönlichen Geständniss leuchtet ein, dass es dem Verfasser vor allen Dingen darum zu thun sein muss, den Kaiser für die günstige Wendung seines Schicksals zu gewinnen. Und selbst ein flüchtiger Ueberblick überzeugt uns, dass das vorliegende Schreiben eben dieser Hauptabsicht gewidmet ist. Direkt an den Kaiser sich zu wenden, das wagt der Verfasser nicht, auch vermeidet er, seinen Wunsch ohne Umschweif auszusprechen. Er wendet sich an einen Hofbeamten aus der einflussreichen Klasse der Freigelassenen, und zwar wählt er denjenigen, den Sueton bezeichnet „a studiis" (Claud. XXVIII), zu dem Seneca also durch gemeinsames literarisches Interesse eine Beziehung hatte. Zunächst kommt es nun darauf an, diesen Adressaten günstig zu stimmen, was dadurch erstrebt wird, dass dem Polybius und seinen Brüdern reichlich Lob gespendet wird (II, III). Ob nun Polybius in der übelberüchtigten Klasse der kaiserlichen Libertinen eine rühmliche Ausnahme machte, oder ob derselbe sittlich nicht höher stand, wie die übrigen Libertinen, und also die ihm hier gespendeten Lobreden offenbare Schmeicheleien sind, wie Cassius Dio meint, das muss dahin gestellt bleiben. Jedenfalls macht Seneca eine interessante Thatsache namhaft, welche dem Polybius als ein Verdienst muss angerechnet werden. An drei Stellen jener Trostschrift theilt Seneca mit, dass Polybius den Homer ins Lateinische und den Vergil ins Griechische übersetzt und damit also einen Grund zur Weltliteratur gelegt hat (IV 6, VIII 2, XI 5).

Ob nun Seneca den Polybius lobt, oder tröstet, oder belehrt, oder ermahnt, in Allem, was er an ihn richtet, ist das letzte Absehen die masslose Verherrlichung des Kaisers. Es ist bekannt, dass der von Livius gebildete Kaiser Claudius eine Liebhaberei für historische Gelehrsamkeit hatte. Was thut nun Seneca? Er führt den Kaiser redend ein, wie er durch historische Beispiele den Polybius zu trösten sucht. Das ist nicht, meint Seneca, eine gewöhnliche Belehrung, das ist, weil aus dem Munde des Kaisers kommend, eine aus dem Orakel gesandte Stimme (verba ab oraculo missa XIV 2, XVI 3).

Unter Caligula, so lässt sich Seneca hier vernehmen, war das menschliche Geschlecht im Zustand der Erschöpftheit („Lassis hominum rebus“ XVI 6) und eines langen Siechthums (XIII 1). Der Weltkreis war in Finsterniss versunken und in einen jähen Abgrund gestürzt (XIII 1). Diesem Verderben und Untergang gegenüber erschien Claudius als heilbringendes „Gestirn“, als der Arzt der kranken Menschheit, als der Retter in der allgemeinen Hülflosigkeit, denn was die Schiffer dereinst dem Augustus zuriefen: „Durch dich leben wir“, das sagen jetzt nach Seneca alle Römer: „Wir leben durch den Cäsar“. Vor Allem wird an Claudius diejenige löbliche Eigenschaft gerühmt, welche diesem sehr unbegabten Kaiser am meisten mangelte, nämlich die Milde (mitissimus VI 5, XVI 6, clementia XVII 3). Bekanntlich lebte in dem dürftig beanlagten Kaiser ein starker Zug böser Grausamkeit („Saevum et sanguinarium natura fuisse magnis minimisque apparuit rebus“ Suet. XXXIV).

Doch mit diesem Allen haben wir den Gipfel der Ueberschwenglichkeit, mit welcher Seneca hier den Kaiser Claudius verherrlicht, noch nicht erreicht. Die Prädicate und Wirkungen, welche in weiterer Steigerung dem Claudius zugeschrieben werden, lassen alles menschliche Mass weit hinter sich. Dass dieser Cäsar nicht bloss der Herrscher des römischen Reiches ist, sondern auch das Haupt aller menschlichen Angelegenheiten („illo rebus humanis praeside“ XII 3), das ist nach Seneca aller Menschen offenkundiger Trost („publicum omnium hominum solatium“ XIV 1). Er ist Eigenthümer des ganzen Erdkreises und widmet demselben seine Kraft („Caesare orbem terrarum possidente, Caesar orbi terrarum se dedicavit“ VII 2 3). Dieses und Aehnliches kommt in dem Curialstil jener Zeiten auch sonst vor. Aber was hier vor Allem von dem geheimnissvollen, von dem mystischen Einfluss des Kaisers auf seine Umgebung und namentlich auf Polybius gefabelt wird, das hat sonst seines Gleichen nicht, muss also auf Senecas Erfindung zurückgeführt werden. Claudius wird nicht bloss bei seinen Lebzeiten das göttliche Prädicat „Numen“ beigelegt, sondern es wird auch die alles creatürliche Mass überbietende Wirkung

dieses Numen auf Polybius ungescheut und ohne Einschränkung gepriesen. Dem Polybius wird nämlich gesagt: „quamdiu numen tuum“ (also Caesar Claudius) „intueberis, nullum tristitia ad te accessum inveniet, omnia in te Caesar tenebit“ (VIII 1, XII 3). Ja, selbst der Gedanke an den Kaiser genügt, um diese übernatürliche Wirkung hervorzubringen: „Hic tibi, quem tu diebus intueris et noctibus, a quo nunquam dejicis animum, cogitandus est“ (XII 4, cfr. VII 4). „Cum voles omnium rerum oblivisci cogita Caesarem“ (VII 1). Cäsar, diese gegenwärtige Gottheit, ist selbst gegen das Schicksal anzurufen („hic contra fortunam advocandus est“ XII 4).

So hat Seneca geschrieben aus seiner Verbannung auf Corsica an einen Hofbeamten in Rom und ohne Zweifel mit der Tendenz, dass sein Schreiben am cäsarischen Hofe bekannt werde. Dass man schon im Alterthum an dieser Schrift den grössten Anstoss genommen, ist aus Cassius Dio zu ersehen. Die Verehrer Senecas, z. B. Ruhkopf, sind zuweilen auf den Gedanken gekommen, diese Schrift als eine untergeschobene anzusehen. Aber wenn selbst der begeistertste Lobredner Senecas, Justus Lipsius, diese Ausrede der Verzweiflung abweist, dann bleibt Nichts übrig, wir müssen die Thatsache zugestehen, dass Seneca in seiner Verbannung einem Freigelassenen und einem sehr unrühmlichen Kaiser gegenüber in dieser Schrift ein Denkmal nicht bloss unwürdiger, sondern niederträchtiger Schmeichelei aufgerichtet hat, und zwar dieses im offenbarsten Widerspruch gegen seine erklärten Grundsätze über Wahrhaftigkeit den Grossen gegenüber.

In der zweiten hier in Betracht kommenden Schrift: „Ludus de morte Claudii“ ist die ganze soeben beschriebene Scene in das volle Gegentheil verwandelt. Der einst vergötterte Kaiser ist durch einen Pilz vergiftet gestorben. Seneca, längst aus seiner Verbannung erlöst, spielt am Hofe des neuen Kaisers eine hervorragende Rolle. Es giebt keine Schrift Senecas, in welcher das „ingenium amoenum“, welches Tacitus an diesem Schriftsteller rühmt, so zum Vorschein kommt wie in dieser Satire. Es ist ein übermüthig sprudelnder Humor, der sich in dieser Schrift in Vers und Prosa ergiesst. Der

todte Kaiser Claudius ist hier der satirischen Feder vollständig preisgegeben, und je mehr Zwang Seneca sich in der Schrift ad Polybium mit seiner Vergötterung des Claudius angethan hat, desto mehr sucht er sich jetzt in beissendem Spott gütlich zu thun. Ueber seinen lahmen Gang, seinen wackelnden Kopf, seine schlechte Aussprache ergeht sich die Satire, vor Allem aber wird seine Grausamkeit, seine Mordlust Gegenstand der strengsten Verurtheilung. In der Götterversammlung des Olymps nimmt Augustus das Wort und erklärt den Claudius wegen seines Blutdurstes für unfähig in die Zahl der Götter aufgenommen zu werden. Er wird in Folge dessen dem Mercur überantwortet zur Ablieferung in den Tartarus, wo er wegen seiner Spielwuth verurtheilt wird mit durchlöcherten Würfeln zu spielen. Die tödtliche Feindschaft der Agrippina gegen Claudius machte es möglich, dass dem Seneca in seiner privaten Satire freier Spielraum gewährt wurde, sich an dem Andenken desjenigen Kaisers zu rächen, der ihn dereinst in die Verbannung geschickt.

Wir haben also zwei Schriften von der Hand Senecas über denselben Mann, aber aus zwei verschiedenen Zeiten, die eine, als dieser Mann die Welt beherrschte, die andere, als dieser Mann ein Opfer der jetzt die Welt beherrschenden Macht geworden war, die eine Schrift erhebt diesen Mann über alle irdischen Schranken hinaus, die andere stösst denselben Mann, unter bitterem Hohn, in den Abgrund hinunter. Die eine Schrift ist verfasst, als Seneca in seiner trostlosen Verbannung verschmachtete, die andere hat er geschrieben, als er soeben die höchste Stufe des Ansehens und der Macht in der Beamtenschaft des Weltreiches erstiegen hatte. Die Gegensätze zwischen dem Claudius auf dem Thron und dem Claudius als dem von Agrippina vergifteten Leichnam, und zwischen dem Seneca auf dem öden Felsen von Corsica und dem Seneca in unmittelbarer Nähe des cäsarischen Thrones, diese Gegensätze sind so ungeheuer, dass sie nur in der Zeit der grössten Weltkrisis möglich sind. Diese Ungeheuerlichkeit der Gegensätze kann uns die Möglichkeit eines solchen Selbstwiderspruchs, wie er in den beiden Schriften vorliegt, ahnen lassen, aber es

bleibt dieser Selbstwiderspruch, der ausserdem das von Seneca aufgestellte Gebot der Wahrhaftigkeit im Verkehr mit den Hohen auf eine unauslöschliche Art Lügen straft, eine finstere Nachtseite in dem Charakter Senecas.

Es kommt dazu, dass Seneca in derselben Zeit, als er in seiner satirischen Privatschrift seiner Leidenschaft gegen den todten Claudius die Zügel schiessen lässt, in seiner amtlichen Stellung genöthigt ist, die officielle Anschauung eines gestorbenen Cäsars durch einen öffentlichen Act zur Geltung zu bringen. Nach Sueton erfolgte die förmliche Apotheosis des Claudius erst durch Vespasian (Claudius XLV). Aber dem Anstand zu genügen, musste Nero Leichenbegängniss, Lobrede und Consecration des Claudius veranstalten (Nero IX). Die Lobrede auf Claudius, welche Nero im Senate hielt, war, wie die Standreden Neros überhaupt, von Seneca verfasst und muss daher von ihm auch verantwortet werden. Nun erzählt Tacitus, dass, so lange Nero von der Wissenschaft und von der äusseren Politik des Claudius sprach, er aufmerksames Gehör fand, als er aber zu der Selbstbeherrschung und Weisheit desselben überging, konnte Niemand sich des Lachens enthalten (Tacit. Ann. XIII 3). Diese Rede von der Hand Senecas, welche gleichzeitig mit dem „Ludus" verfasst ist, hält sich also in der Bahn der Schrift ad Polybium, beweist demnach, dass Seneca in derselben Zeit, als er seine Satire auf Claudius schrieb, sich den Zwang auferlegte, auf Claudius eine lächerliche Lobrede zu verfassen. Wenn Seneca bei Abfassung seines „Ludus" sein Gewissen zu Rathe gezogen hätte, dann musste ihm vor Allem leid sein, dass er einst in der Zuschrift ad Polybium der Neigung zur Kaiservergötterung, von welcher Neigung die römische Luft seit dem Tode Julius Cäsars geschwängert ist, in Bezug auf Claudius in einer überaus masslosen Weise nachgegeben. Es ist klar, dass Seneca zu einer solchen gewissenhaften Besinnung, zu der er sich selber, wie wir gesehen, verpflichtet hatte, nicht gekommen ist. Zwar schreibt er gleich zu Anfang seiner Satire „nihil offensae vel gratiae dabitur." Er weiss also recht gut, dass hier reichlich Gelegenheit gegeben ist, leidenschaftlichem Hass oder Gunst Raum zu geben. Aber

anstatt mit diesem Wissen Ernst zu machen, macht er daraus eine Redensart, und anstatt die Sünde der Consolatio ad Polybium wieder gut zu machen, verstrickt er sich in dieselbe Sünde in einer anderen Richtung, nur noch viel tiefer. Vergegenwärtigen wir uns die Lage.

Der alte Cäsar ist gestorben, ein neuer Cäsar, Nero, Senecas Zögling, setzt sich auf den Thron der Weltherrschaft. Dieser noch unreife Jüngling soll sich in seiner beispiellos versuchlichen Stellung noch erst bewähren, und Seneca hat es unübertrefflich schön und ergreifend dargelegt, dass für dieses hohe Ziel des jugendlichen Weltherrschers Nichts so wichtig und nothwendig sei, als dass ihm das Wort der Wahrheit zur Seite stehen müsse. Dass aber Niemand mehr berufen sei, dieses kostbarste und seltenste Gut dem jungen Weltherrscher mitzutheilen, als er selber, das hat er mehr als einmal mit grosser Beredsamkeit öffentlich bewiesen.

Trotz alledem beginnt der „Ludus" damit, das neue Kaiserthum in voreiligster Weise als den Anfang einer höchst glücklichen Aera (initium saeculi felicissimi (I 1), ja, als eine Kette von goldenen aus dem Himmel gesendeten Zeitaltern „aurea descendunt saecula" IV 1) zu begrüssen. Nicht genug, mit dieser allgemeinen Ankündigung spricht er unumwunden aus, dass der junge Cäsar es ist, welcher der erschöpften Menschheit die glücklichen Zeitalter verschaffen wird („felicia lassis saecula praestabit"), und der die stumm gewordenen Gesetze wiederum wirksam machen wird, „legum silentia rumpet" (IV 24). „Invalidum legum auxilium" (Tacit. Ann. I 2). Schlimmer noch als dieses ist aber, dass Seneca, der Lehrer, Erzieher, der erste Staatsrath es ist, der Allen voraus dem jungen Cäsar gegenüber sofort den verführerischen Ton der Kaiservergötterung anstimmt. Er führt Phoebus Apollo redend ein, und dieser verkündigt: „der junge Cäsar ist mir ähnlich im Angesicht und edlem Anstand, er steht mir nicht nach in Gesang und Stimme „nec cantu nec voce minor" (Ludus IV 1), er gleicht dem Abendstern und dem Morgenstern, ja, der leuchtenden Sonne selber." Es ist bekannt, dass der Kaiser Nero fast durch Nichts das Gefühl des römischen Volkes so

sehr verletzte, wie durch sein öffentliches Auftreten als Sänger und Spieler (Tacit. Ann. XIV 14, XVI 14). Nero berief sich für diese anstössige Neuerung auf das Beispiel Apollos, der durch seinen Vorgang diese seine künstlerische Schaustellung geheiligt habe (Tacit. XIV 14). Wenn nun unter den Vorwürfen, welche dem Thrasea Paetus gemacht wurden, hervorgehoben wird, dass er niemals für die himmlische Stimme geopfert habe „nunquam pro caelesti voce immolasse“ (Ann. XVI 22), so ersieht man, dass Neros Stimme allgemein als eine himmlische gefeiert wurde, und dass es Sitte war, für die Erhaltung dieser Stimme Opfer zu bringen. Wer aber hat zu diesem Sprachgebrauch und zu dieser Sitte den ersten Anstoss gegeben? Wir haben d e n Beweis in Händen, dass Seneca in seiner Satire auf den eben verstorbenen Cäsar dem Apollo das Geständniss in den Mund legt, dass Nero sein Abbild sei und in Spiel und Gesang sein Rival („voce non minor“). Wir können das Geständniss nicht zurückhalten: Seneca, der Erzieher und Reichsrath, hat den jungen Kaiser mit dem Wahn einer übermenschlichen Begabung vergiftet und hat nachher erfahren müssen, dass der böse Geist, den er gerufen, ihm selber zu mächtig geworden ist (Tacit. Ann. XIV 14).

Die dritte der oben genannten Schriften, die beiden Bücher „de clementia ad Neronem Caesarem“ ist offenbar in einer moralischen Absicht geschrieben und hat demnach ganz die Anlage, den Fehler der beiden anderen Schriften zu berichtigen. Die Anlage ist allerdings vorhanden, denn hier wird der junge Cäsar belehrt und ermahnt, das cäsarische Laster, die absolute Gewalt durch Grausamkeit zu missbrauchen, wie dieses namentlich in den beiden voraufgehenden Regierungen geschehen, zu meiden und anstatt dessen die Milde und Versöhnlichkeit, die clementia walten zu lassen. Dass diese Schrift einen wirklichen Erfolg nicht gehabt hat, kann an sich keinen Tadel begründen, eine Frage aber ist es, ob nicht Seneca selbst an diesem Misserfolge wenigstens mitschuldig ist. Warum schreibt Seneca ad Neronem Caesarem nicht lieber „de justitia“ statt „de clementia“? Die strenge Gerechtigkeit ist ein weit strafferer Zügel für das absolutistische Belieben als die Milde,

die doch immer leicht als Ausfluss des gnädigen Beliebens und insofern als eine Bestärkung in der cäsarischen Willkür empfunden wird. Es scheint, als wenn Seneca durch eine gewisse künstliche Fiction auf sein Thema geführt worden ist. Der Scholiast zu Juvenal (V 109) bringt die an sich glaubwürdige Anekdote, dass Seneca die grausame Natur seines kaiserlichen Zöglings sehr bald erkannt und im vertrauten Kreise geäussert habe, wenn der Löwe erst Menschenblut geschmeckt habe, werde seine angeborene Grausamkeit offenbar werden (Lipsius ad Tacit. Ann. XII 8). Abgesehen von dieser Anekdote, ist es Thatsache, dass Britannicus, der Sohn des Claudius, in der ersten Zeit Neros ermordet ist und Nero bei diesem Verbrechen eine abscheuliche Rolle spielt.*) Dem entgegen macht Seneca in der Zuschrift an Nero die Voraussetzung, dass Nero von Natur ungewöhnlich milde beanlagt ist. Er führt dafür mit grossem Nachdruck als Beweis an das Wort des jungen Kaisers: „vellem nescire literas" (II 1 3), als Burrus ihm das erste Todesurtheil zur Unterschrift präsentirte. Ueber dieses Wort, welches auch sonst beglaubigt ist (Sueton Nero X), ruft Seneca aus: „o vocem publicam generis humani innocentia dignam, cui redderetur antiquum illud saeculum!" Dieses Wort wird als Beweis für „animi mansuetudo" verwerthet (II 2 1). Seneca behauptet von Nero „naturalis bonitas" und bemerkt ausdrücklich: „nemo potest personam diu ferre" (I 1 6).

Wir kommen demnach zu der Annahme, dass die Pädagogik Senecas bei Nero eine gute Naturanlage voraussetzt, während er von dem Gegentheil überzeugt ist, er will also dem bösen Naturell dadurch entgegenwirken, dass er beharrlich ihm das Gegentheil als sein wahres Bild vorhält. Ganz ohne Wirkung ist auch diese Pädagogik nicht geblieben. Jenes von Seneca so hoch gefeierte Wort des jugendlichen Imperators beweist, dass Nero unter dieser Anleitung zu der Vorstellung gebracht ist, dass er einen starken Widerwillen selbst gegen gerechte Todesstrafe hat. Wir können uns um so unbedenk-

*) Britannicus im 5. Monat des Nero ermordet (L. v. Ranke: Weltgeschichte III 1 112).

licher zu dieser Annahme bekennen, da Seneca selber eben in dieser Schrift an Nero ein solches Verfahren, wie wir hier voraussetzen, zu rechtfertigen sucht (De clem. I 17 2). Aber weil diese künstliche Methode das angeborene Uebel nicht bei der Wurzel anfasst, musste Seneca die Wahrheit seines Satzes „nemo potest personam diu ferre“ an Nero erfahren. Der künstliche Widerwille Neros gegen die Unterschrift eines Todesurtheils schlug ebenso in das Gegentheil um, wie die Sentimentalität des obscuren Advocaten zu Arras, der sich später als Maximilian Robespierre weltkundig machte (Th. Carlyle: Gesammelte Schriften IV 46).

Das Allerbedenklichste in dieser moralischen Zuschrift an Nero ist aber, dass, während diese Mahnung nach ihrer Haupttendenz vor Allem ein Antidotum sein sollte gegen jene in dem „Ludus“ enthaltene Verführung zur Selbstvergötterung, diese Vergiftung, wenn auch nicht in so grober, doch in subtiler Weise hier fortgesetzt wird. Allerdings erklärt Seneca hier seinen Vorsatz, nicht zu schmeicheln, ja, bekennt sich sogar zu dem Grundsatz, lieber durch Wahrheit anzustossen, als durch Schmeichelei zu gefallen (De clem. II 2). Aber um so schlimmer ist es, dass Seneca kein Bewusstsein davon hat, dass er diesem seinem erklärten Grundsatz untreu wird, indem er das süsse Gift der Cäsarenvergötterung dem jungen Kaiser mit eigener Hand in die Seele träufelt. Man höre, welchen Monolog der strenge Moralist dem jungen Cäsar in den Mund legt: „Vor allen Sterblichen ruht auf mir das Wohlgefallen, und ich bin der Auserkorene, der auf Erden die Stelle der Götter vertreten soll, ich, Herr über Leben und Tod unter den Völkern; welches Loos und welchen Stand ein Jeder haben soll, in meine Hand ist es gelegt; was das Schicksal Jedem der Sterblichen bestimmt hat, durch meinen Mund giebt es solches kund, aus meiner Antwort erfahren die Völker und Städte, ob sie sich freuen dürfen; ohne meine Gnade blühet Nichts allüberall“ (De clem. I 1 2). „Dem Herrscher ist dieselbe Macht zu Theil geworden, welche die Götter besitzen, durch deren Wohlthat wir ans Licht geboren werden, somit darf der Fürst die Weltansicht der Götter sich aneignen“ (I 5 7).

Solche Worte, vor den Ohren eines jungen Weltherrschers gesungen von der Stimme dessen, den er von seiner Knabenzeit her als Orakel der Weisheit und Tugend verehrt hat, können nicht anders, als unwiderstehlich berauschend und bezaubernd wirken.

Wo ist nun das Wort der Wahrheit vor dem Thron der Herrscher, zu welchem sich Seneca hoch und heilig verpflichtet und öffentlich bekannt hat? Wo ist die Lehre, die Säule der geläuterten Gotteserkenntniss, an welcher sich eine sittliche Weltanschauung aufrichten kann, an welcher dereinst die Väter der alten Kirche ihr Wohlgefallen gehabt? Das Wort der Wahrheit ist in diesen Schriften ein mit Lügen gefälschter Zaubertrunk geworden, und die Säule der gereinigten Gotteslehre liegt am Boden. Mit Recht sagt Augustus in jener Götterversammlung in dem „Ludus“: „wenn solche Subjecte, wie Claudius, zu Göttern erhoben werden, dann wird der Götterglaube aufhören“ („Dum tales deos facitis, nemo vos deos esse credet“ (Ludus XI 4). Nun ist nicht bloss Claudius trotz dieses unwiderleglichen Protestes in der officiellen Sprache „divus“ geworden, sondern Seneca selber hat ihn auch in seiner Trostschrift ad Polybium mit einem unerhörten Pathos schon bei seinen Lebzeiten als „numen“ vergöttert und hat in seinen Schriften „Ludus“ und „De clementia“ an einen ebenso Verworfenen die göttlichen Prädicate sacrilegisch vergeudet. Seneca spricht von einem angewiesenen Posten, den der gute Mensch behaupten müsse: „ad ultimam usque diem vitae stabit paratus et in hac statione morietur“ (B. V 2 4). „Magnus animus dat operam, ut in hac statione, qua positus est, honeste se atque industrie gerat“ (Ep. CXX 18). Seneca weiss und hat auch dessen kein Hehl, dass er bestellt ist zum Wächter, Erzieher und Berather des jungen Cäsar. Musste es ihm nicht zu tiefer Beschämung über seine Untreue auf seinem Posten gereichen, dass in den Tagen der ärgsten Raserei des Nero die Schmeichelei des Volkes nicht über das hinausging, was Seneca selber in seinem „Ludus“ dem Jüngling auf dem Kaiserthron zugerufen hatte: „dieser ist Apollo, dieser allein ist Pythius!“ (Cassius Dio LXI 20 3—5). Seneca hat den

göttlichen Namen, der ihm, wie wir gesehen, nach seiner erleuchteten Erkenntniss die Personification der sittlichen Uridee bezeichnet, nicht behütet vor Vermischung mit solchen Erscheinungen, welche auf unerhörte Weise alle göttlichen Charaktere profanirt haben, und darum muss er nun erfahren an sich selber, was er als Folge einer Versündigung an dem innewohnenden Gottesgeist ausgesprochen hat („Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque observator et custos, hic prout a nobis tractatus est ita nos ipse tractat“ (Ep. XLI 2).

Um die ganze Verfinsterung, in welche Senecas Geist versinkt, zu fühlen, müssen wir uns noch einmal versetzen in die Vorschrift, welche Seneca selber sich für seinen Posten gegeben hat. Seneca lehrt, dass den Hohen und Grossen in der Welt Nichts so heilsam und nöthig ist, wie die Wahrheit, und dass die, welche ihnen nahe stehen, die Spendung der Wahrheit als den grössesten und einzigen Freundschaftsdienst ihnen erweisen sollen. Mit grellen Farben hat Seneca geschildert, dass anstatt dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit das Laster der Lüge und Schmeichelei den Verkehr der Menschen beherrscht. Und Seneca selber? In den drei charakterisirten öffentlichen Schriften hat er den höchsten Herren nicht das Wort der Wahrheit gespendet, sondern in der Nachahmung des herrschenden Lasters frecher Lüge hat er ein nicht zu überbietendes Beispiel schmeichlerischer niederträchtiger Lüge vor dem Cäsarthron aufgestellt.

In allen drei genannten Schriften hat Seneca sich an dem besseren Wissen und Gewissen seiner Gotteserkenntniss thatsächlich versündigt, wovon die weitere Folge ist, dass sich ihm das Licht seiner geläuterten Gotteslehre verdunkeln muss; Seneca sinkt in alle Verdunkelungen und Finsternisse des heidnischen Polytheismus zurück. An die Stelle der göttlichen Absolutheit tritt Identificirung von Gott und Welt, von Geist und Materie, von Vorsehung und Fatum. Die erhabene Idee der göttlichen Vaterschaft wird ohne Bedenken an die Welt abgetreten: „unus omnium parens mundus est“ (B. III 28 2). Die Welt mit ihren starren Gesetzen, mit ihren blinden Kräften, das Leben ebenso fortwährend verschlingend, wie es immer neu

gebährend, ist in jenen Tagen ebenso kalt und ohne Liebe gewesen wie heute. Die an diese Welt abgetretene Vaterschaft weiss und fühlt Nichts von Allem, was Seneca sonst von göttlicher Liebe und Güte gerühmt hat. Ebenso ist es eine Depotenzirung der anderweitigen Gotteslehre Senecas, wenn Sonne und Mond als Götter gedacht und verehrt werden sollen (B. IV 23, VI 20—22). Am Schluss der Einleitung zu dem ersten Buch der „Quaestiones naturales“ werden allerlei Fragen aufgeworfen: „quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur?“ (I. praefat. 16) Schon die Fassung dieser Fragen beweist die Verdunkelung der Gottesidee und präjudicirt die Antworten zu Gunsten der Selbstständigkeit der Welt und der Materie. Und so finden wir es auch: Gott konnte die Menschen nicht unsterblich machen, „quia materia prohibebat“ (Ep. LVIII 27 1), womit gleichbedeutend ist, dass die „lex mortalitatis“ und das menschliche Leiden unabhängig von Gott gedacht wird (De ira II 28 4). Auch das Erdbeben ist unabhängig von der Gottheit und hat in sich seine anderweitigen Ursachen (N. Q. VI 3 1). Krass deistisch lautet folgende Aeusserung: „etiamsi Jupiter fulmina non facit nunc, Jupiter fecit, ut fierent; singulis non adest et tamen vim et causam omnibus dedit“ (N. Q. II 46, cfr. De provid. V 8). Am unfrommsten gestaltet sich die kosmische Anschauung in Beziehung auf die menschlichen Geschicke. Wir haben uns gewundert über die Höhe, zu welcher sich Seneca erhebt, wenn er mit aller Bestimmtheit in den Leiden der Tugendhaften die Weisheit der göttlichen Vaterliebe preist. Wie traurig werden wir nun überrascht, wenn wir bei demselben auf folgende Gedanken stossen: „Nur zuweilen bekümmern die Götter, welche die Welt regieren, sich um den Einzelnen“ (Ep. XCV 50, N. Q. I 1 4). Grade wo es vor Allem darauf ankommt, dass der Einzelne der unzweifelhaften Aufsicht Gottes versichert ist, im Zustand des Leidens, gewinnt es Seneca über sich, auf diesen Trost zu verzichten. „Bei der Allgemeinheit des Leidens können die Götter die einzelnen Guten nicht verschonen“ (B. IV 28 1 3, De provid. V 9, VI 6). Darnach kann man sich nicht wundern, wenn an die Stelle

der sonst von Seneca sehr gepriesenen providentia das fatum tritt. Der Makel des Unfrommen, der dem letzten Wort (fatum) anhängt, wird zwar zuweilen absichtlich zu verwischen gesucht, indem fatum synonym mit providentia und deus erklärt wird (N. Q. II 45, ad Helviam VIII 3); oder wenn dem fatum „Jupiter" als „prima omnium causa, ex qua ceterae pendent" vorgesetzt wird (B. IV 7 2), oder wenn sogar die Wirkung der Gebete und Opfer in die Verkettung des fatum eingeschlossen wird (N. Q. II 36 37 1 2). Aber da die Kraft der reinen Gottesidee, der allein es gegeben ist, alle abstracten Bezeichnungen für das höchste Walten immer wieder in das Licht der ewigen Liebe zu verklären, thatsächlich gebrochen ist, wie die oben angeführten Aussprüche beweisen, so kann es nicht fehlen, dass ein anderes Mal die uralte Finsterniss des heidnischen Fatums alle jene Milderungen verschlingt (De provid. V 8). Der letzte Trost, den das fatum gewährt, ist also, dass in dem allgemeinen Untergang die Götter vor den Menschen Nichts voraushaben!

Wir haben gesehen, dass Seneca, getragen von einer reinen Gottesidee, zur Anschauung eines geistigen Reiches gelangte, eines Reiches, erhaben über dieses sichtbare Weltreich, voll hoher sittlicher Ideale, welche an das Gottesreich der Offenbarung erinnern. Nachdem wir nun aber erkannt, dass Seneca der Wirklichkeit und Gegenwart des Cäsarenthums gegenüber sein besseres Wissen von Gott verleugnet, werden wir uns nicht wundern können, wenn wir neben jenen herrlichen Lichtseiten finstere Schatten antreffen, welche aus der Tiefe der widergöttlichen Selbstsucht stammen und alle himmlische Erleuchtung vertreiben.

Man könnte nun leicht auf den Gedanken kommen, dass dieser Abfall Senecas von seinem sittlichen Ideal in den drei ersten Büchern seiner „epistolae morales" sich schon dadurch handgreiflich darstelle, dass in jedem der ersten 29 Briefe eine Sentenz Epikurs als eine werthvolle Beigabe eingeschärft wird. Allein das wäre ein falscher Schluss. Mit diesen Citaten Epikurs hat Seneca offenbar einen guten Zweck verbunden, worauf wir schon beiläufig aufmerksam gemacht. Es gab

nämlich in jener Zeit zu Rom Menschen, welche Seneca beschreibt wie folgt: „ad nomen (Epicuri et philosophiae) advolant, quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod et velamentum, itaque quod unum habebant in malis bonum perdunt, peccandi verecundiam — honestus turpi desidiae titulus accessit" (De vit. beat. XII 4 5). Gegen dieses Unwesen ist gerichtet die Mahnung: „non debet excusationes vitio philosophia suggerere, nullam habet spem salutis aeger, quem ad intemperantiam medicus hortatur (Ep. CXXIII 17). Diese Menschen werden auch so beschrieben: „quosdam nec pudor vitiorum tenet, sed patrocinia turpitudini suae fingunt ut etiam honeste peccare videantur" (Fragmenta XVIII, III p. 422 Haase). Diese schamlosen Lüstlinge berufen sich auf Epikur, der als Stifter einer Philosophenschule immer einen angesehenen Namen hatte und einen gewissen moralischen Schutz gewährte. Es ist daher ein an sich ehrenwerthes, ernstes Bestreben Senecas, diesen zucht- und schamlosen Sündern ihren erheuchelten Schutz zu entreissen. Zu dem Ende bemüht er sich, seinen jüngeren Freund Lucilius mit einer Reihe von Aussprüchen Epikurs bekannt zu machen, welche einen unleugbaren Ernst consequenten Denkens und strenger Selbstbeherrschung aufweisen, von welchen jenes leichtsinnige gewissenlose Völklein keine entfernte Ahnung hatte.

Um so williger wir aber Seneca in dieser Beziehung gegen einen falschen Schein in Schutz nehmen, um so rücksichtsloser müssen wir ihn in anderen Stücken des offenbaren Abfalls von seinen ausgesprochenen eigenen sittlichen Idealen anklagen.

Im Bereich des Handelns haben wir gefunden, dass Seneca in drei veröffentlichten Schriften den von ihm für sein Handeln aufgestellten Grundsatz nicht bloss nicht befolgt, sondern durch sein thatsächliches Gegentheil vernichtet. Ein solcher thatsächlicher jäher Abfall muss seine Schatten werfen in das ganze Gebiet des Denkens und Lehrens.

Die Philosophie ist ein Gesetz des Lebens (Ep. XCIV 39), sie nimmt uns auf in die Stammliste der Männer (Ep. IV 2). Seneca nimmt es mit der Philosophie so ernst, dass er auch den Epikur als ernsten Denker behandelt. Er ist so erfüllt

von den sittlichen Idealen, welche er in seiner Jugend von Sotion und Attalus aufgenommen hat, dass dieser Eindruck ihm bis ins Alter lebendig bleibt. Aber in der Philosophie steckt ein oppositionelles Element, vor welchem Maecenas den Augustus warnt, und der Cäsarische Hof hat sich diese Warnung sehr zu Herzen genommen. Seneca weiss, dass der Name der Philosophie verhasst ist (Ep. V 2), dass die Philosophen gelten als aufsätzig, widerspenstig, Verächter der Obrigkeit und Fürsten (Ep. LXXIII 1, cfr. Tacit. Ann. XIV 57, XVI 22, Sueton Vespas. XIII, Cassius Dio LXVI 12 13 15). Seneca hat auf der Höhe seiner stoischen Weisheit das Weltverderben zum Kampf herausgefordert, und seine tapferen Grundsätze erheben sich überschwänglich weit und siegreich über alles Böse, das in der Welt ist. Aber auch abgesehen von der Probe dieser hohen Gedanken, in dem wirklichen Leben und Handeln kommen Zeiten, in welchem ihm innerhalb seines Denkens und Schreibens, überwältigt von der Anschauung der schlechten Wirklichkeit, jene Ideale wankend werden und sich in gemeine Klugheit, Schwachheit und Niederlage verwandeln. Dagegen kann man freilich Nichts einwenden, dass er nicht diejenigen für seinen näheren Umgang auswählt und vorzieht, welche immer traurig sind und Alles beweinen und beklagen, wenn er ihnen auch das Lob des Wohlwollens spendet (De tranq. VII 6, cfr. De ira II 10 5). Es scheint, als wenn Seneca in dieser Schilderung den Stoiker Thrasea und seinen Anhang im Auge hat, welche als „rigidi“ und „tristes“ bezeichnet werden (Tacit. Ann. XVI 22), und denen das traurige und finstere Wesen als Opposition gegen den cäsarischen Hof ausgelegt wurde. Wir werden noch öfter auf die Aehnlichkeit und Gegensätzlichkeit der beiden Männer Thrasea und Seneca zurückkommen. An sich wird es auch kein Vorwurf sein für einen Philosophen, am Hofe zu leben, sass doch hundert Jahre später sogar auf dem Throne des Weltreiches ein ernster Philosoph. Aber versuchlich im hohen Grade ist der Stand eines Philosophen am Hofe Neros, und der Neffe Senecas Lucanus giebt daher auch den Rath, vielleicht mit Anspielung auf den Onkel:

„Exeat aula
Qui volet esse pius“ (Phars. VIII 493 494).

Und in diesem versuchlichen Stande drängt sich dem Philosophen der Gedanke auf, wie gefährlich der pflichtmässige Widerstand gegen das in der Welt waltende Böse, dessen Anblick dem Philosophen am Hofe immerdar vor Augen steht, werden könne, ja werden müsse. Dann ersteht der grosse Kampf, ob man unter Lebensgefahr die anerkannten Grundsätze behaupten oder sich zur Verleugnung derselben erniedrigen wolle. Thrasea, fern vom Hof, wählt das bessere Theil, Seneca, nahe am Thron, das schlechtere. Und so geschieht es, dass mitten in den stoischen Büchern Senecas die herrschenden Maximen der gemeinen Weltklugheit nackt und bloss auftauchen. „Iniquum est et periculosum irasci publico vitio“ (De ira II 10 4). Diesen Satz schreibt Seneca hin als wohlgemeinten Rath, sich durch herrschende Laster nicht aufregen zu lassen, obwohl ihm sehr wohl bewusst ist, dass ein herrschendes Verderben nur durch furchtlosen Widerstand der Guten und Weisen gebrochen werden kann. Noch bedenklicher leidet die Moral, und noch offener ist der Abfall von seiner besseren Erkenntniss und Gesinnung in folgenden Sätzen: „sapiens nunquam potentium iras provocabit“ (Ep. XIV 7); „philosophandum sine ulla potentioris offensa“ (Ep. XIV 14); „philosophia tranquille modesteque tractanda est“ (Ep. XIV 11). So lehrt, mahnt und warnt der Mann, der sich sonst zum Geschäft macht, die List, Bosheit und Grausamkeit der Mächtigen sich zu vergegenwärtigen, um sich zu jener Höhe zu erheben, auf welcher der Weise mitten in der Qual aller Bosheit trotzet und aus der Marter selbst sich einen heiligen Schmuck bereitet. Im offenen Widerspruch gegen diese heroische Weisheit wird ferner, um den Anstoss von Seiten der Mächtigen wie von Seiten der Volksmasse zu vermeiden, wird immer aufs Neue das otium empfohlen. Diese dem Alterthum im Allgemeinen fremde Abwendung vom öffentlichen Leben, diese recht eigentlich epikurische Seelenverfassung und Lebensart soll weiter nach gelegentlichen Vorschriften Senecas so klug eingerichtet sein, dass sie nicht als ein zu auffallendes

Abweichen vom Gewöhnlichen die Leute verletze (Ep. CIII 5). So weit lässt sich diese Ermahnung zur Vorsicht noch einigermassen hören, wenn nur nicht derselbe Mann sonst keine Gelegenheit vorübergehen liesse, den Cyniker Demetrius, der von Caligula bis Vespasian auf den Strassen Roms in der anstössigsten und verletzendsten Weise philosophirt, in den Himmel zu erheben! Aber nun vernehme man erst, wie Seneca unmittelbar nach jener Mahnung fortfährt: „vitia tibi detrahat philosophia, non aliis exprobret, non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat, ut quidquid non facit damnare videatur. Licet sapere sine pompa, sine invidia" (Ep. CIII 5). In derselben Richtung bewegt sich der 73. Brief, welcher die in den cäsarischen Zeiten oft erhobene Anklage, dass die Philosophie staatsgefährlich sei, beseitigen will. Um dieses Ziel zu erreichen, wird ein hoher Preis eingesetzt. Das, was nach dem idealistischen Standpunkt Senecas als ein Verlassen und Preisgeben des erhabenen Berufes eines philosophischen Mannes anzusehen ist, wird hier als eine Höhe und als ein Fortschritt bezeichnet. „Ille vir sincerus et purus, qui reliquit curiam et forum et omnem administrationem rei publicae, ut ad ampliora secederet, diligit eos, propter quos hoc ei facere licet" (Ep. LXXIII 4). Vor Allem bemerkt man, dass hier die Erwählung des otium als „secedere ad ampliora" bezeichnet wird. Seneca will sagen, die Philosophen, welche sich vom öffentlichen Leben zurückziehen, um der literarischen Musse zu leben und dieses als ihr höchstes Glück betrachten, werden denen, welchen sie dieses Glück verdanken, mit Liebe zugethan sein, werden, wie es im Anfang dieses Briefes heisst, um so dankbarer sein, da ihnen von jenen vergönnt sei, ihre Musse in ungestörter Ruhe zu geniessen. Wem nun verdanken jene Glücklichen diese ihre Musse? Darüber lässt Seneca den Leser nicht in Zweifel. Das gefeiertste Geschenk ist das von Vergil besungene:

„O Meliboee, deus nobis haec otia fecit:
Namque erit ille mihi semper deus."

Diese berühmten Verse Vergils führt Seneca in dem bezeichneten Briefe an und will damit auf die nachdrücklichste Weise

zu verstehen geben, dass das otium der Philosophen ein fürstliches Geschenk ist. Wie Augustus dem Vergil das Geschenk des otium gemacht hat, so hat Nero dem Seneca dasselbe fürstliche Geschenk gemacht (Tacit. Ann. XIV 56, XV 45, Seneca Ep. VIII 1). Steht die Sache nun so, sind es die Fürsten, welche den Philosophen den Genuss der ungefährdeten Musse verleihen, dann werden die Philosophen den Fürsten dankbar sein, und kann deshalb der Vorwurf, dass Philosophen aufsätzige Feinde der öffentlichen Ruhe und Ordnung sind, nicht bestehen. Es ist ein grosses Angebot, welches Seneca hier macht, um die Philosophen von jener Anklage frei zu machen: er verpflichtet die Philosophen, die Mächtigen und die Volksmasse durch ihre Vorwürfe und Lebensweise nicht zu verletzen und zu stören. Es wird also in diesem Zusammenhang Verzicht geleistet auf die sonst von Seneca hochgepriesene Mission, die todtkranke Zeit durch die Arznei der starken Wahrheit auch vor den Ohren der Mächtigen zu heilen.

Die Gegenwart wird preisgegeben, die Philosophie widmet ihre bessernde und bekehrende Thätigkeit der fernen Nachwelt durch das Mittel des Schriftthums ihrer Musse. „Posterorum negotia ago. illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo. salutares admonitiones veluti medicamentorum utilium compositiones literis mando“ (Ep. VIII 2, cfr. Ep. XXI 5, LXIV 7, VIII 6, De otio VI 4). Seneca übersieht hier, was ihm sonst nicht verborgen ist, dass der, welcher keine Gegenwart hat, welcher die Gegenwart preisgiebt, auch auf eine Zukunft nicht hoffen kann. Wenn die Gegenwart ihrer eigenen Verderbniss überlassen bleibt, einer abgrundmässigen Verderbniss, welche Niemand besser kennt als Seneca, wo soll dann die Zukunft herkommen, auf welche Seneca durch jene Bücher wirken will? Dazu kommt noch ein bedenkliches Zeichen, Seneca beruft sich auf Vergil, der in der fürstlichen Verleihung der Musse die ewige Gottheit des Augustus erkennt und preist. Nun spricht es Seneca zwar nicht aus, dass auch er in der fürstlichen Verleihung Neros ein Zeichen der Gottheit verehrt, aber durch das gefeierte Analogon ist dieser Gedanke nahe gelegt. Wir befinden uns also auch hier wieder in dem Zauber-

kreis der Cäsarenvergötterung, durch welche sich Seneca an Nero gleich beim Beginn seiner Regierung schwer versündigt hat. Die Cäsarenvergötterung, bezogen auf Claudius und Nero, ist der Sturz aller Ideale, die Versinkung in den Sumpf abgrundmässiger Finsterniss. Es ist recht eigentlich eine Nachtseite, mit der wir hier zu thun haben. Es ist mir mehr als wahrscheinlich, dass Seneca bei dieser, eines Stoikers wenig würdigen Schutzrede für die Philosophie etwas ganz Bestimmtes im Auge hat und sich recht absichtlich von einem gefährlichen Beispiel unterscheiden will. Wie kommt es doch, dass Seneca, der unter seinen Zeitgenossen Niemand so oft und so hoch erhebt als jenen Cyniker Demetrius, obwohl derselbe in einem bestimmten Falle eine verdächtige Rolle spielt (Tacit. Hist. IV 40), mit keiner Silbe dessen gedenkt, dessen Verurtheilung Tacitus mit den Worten einleitet: „Trucidatis tot insignibus viris, ad postremum Nero virtutem ipsam excindere concupivit" (Ann. XVI 21). Dieser mit dem höchsten Prädicat von Tacitus gefeierte Stoiker hat, wie derselbe Tacitus berichtet, durch seine Strenge in vielfacher solcher Weise öffentlich Anstoss gegeben, welche Seneca in den zuletzt hervorgehobenen Sätzen getadelt hat. Thrasea entfernte sich in auffälliger Weise aus dem Senat und zog sich in die Einsamkeit zurück, aber selbst sein otium vermeidet nicht, wie Seneca räth, den anstössigen Charakter. Unter den wider ihn erhobenen Anklagen wird als ein Zeichen seiner tiefen Staatsgefährlichkeit bemerkt, dass nach seiner Entfernung aus dem Senat die römische Staatszeitung in den Provinzen und in der Armee um so eifriger gelesen wurde, um zu erfahren, was Thrasea nicht gesagt und bei welchen Verhandlungen er nicht zugegen gewesen. Ferner werden seine und seiner Freunde traurige und finstere Mienen wie ein Vorwurf gegen die Ausgelassenheit des Kaisers aufgefasst (Ann. XVI 22). Hier zeigt sich an einem deutlichen Beispiel, was Seneca oben charakterisirt. Der Stoiker Thrasea hat sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen, vermeidet also das, was man dem activ im öffentlichen Leben stehenden Philosophen vorwerfen konnte. Thrasea lebt im otium. Aber Seneca lehrt, man muss auch sein otium so einrichten, dass es

unanstössig ist, „non hoc agat ut quidquid non facit damnare videatur; licet sapere sine pompa, sine invidia.“ Das ist aber, worin es Thrasea versieht, es ist, als hätte Seneca in diesen Sätzen den Thrasea beschreiben wollen. Seneca verwahrt sich gegen diese passive Art von Opposition.

Ebenso scheint Seneca Thrasea, seinen Schwiegersohn Helvidius (Dialogus V) und seine Freunde im Auge zu haben, wenn er sich über einen falschen Sprachgebrauch folgendermassen vernehmen lässt: „temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia“ (Ep. XLV 7). Ist es nicht, als hörten wir hier die Selbstvertheidigung Senecas gegen die Stimmen Thraseas und seiner Gleichgesinnten, welche den stoischen Hofphilosophen der Untreue bezichtigten? Wenn das, was Dio dem Thrasea in den Mund legt und was ganz den Charakter der Authentie an sich trägt (LXI 15 3), gleich nach seinem Weggang aus dem Senat gesprochen ist, so konnte Seneca nicht verkennen, dass das Verhalten jenes Senators zugleich gegen ihn gerichtet war, und musste diese Wahrnehmung in ihm einen Stachel zurücklassen. Eine Bemerkung Suetons giebt uns gleichfalls einen Beitrag zu dem Gegensatz zwischen dem Stoiker am Hofe Neros und den Stoikern der lauten und der schweigenden Opposition. Sueton bemerkt in der „Vita Persii“, dass dieser ernste Dichter den Seneca zwar gekannt aber von seinem Geiste nicht angezogen worden sei: „Sero cognovit Senecam, sed non ut caperetur ejus ingenio“. Kein Wunder, denn Persius war nicht bloss mit Thrasea verwandt sondern auch innig mit ihm befreundet. Wenn man nun die von Seneca vorgetragenen erbärmlichen argumenta a tuto mit dem grundsätzlichen correcten Verhalten des Stoikers Thrasea vergleicht, dann muss man die Anklage erheben, dass Seneca an seinem Standpunkt sittlicher Idealität sophistischen Verrath geübt hat.

Wir fahren fort, die sophistischen Verleugnungen der sittlichen Grundsätze in den Schriften Senecas weiter zu verfolgen. Wir haben in unserem zweiten Abschnitt gefunden, wie richtig Seneca in dem allgemeinen menschlichen Hochmuth ein Haupthinderniss des sittlichen Denkens und Lebens erkannt hat. Da

ihm aber der Gottesgedanke, der allein dem Menschen sein richtiges Mass anzuweisen geeignet ist, zu Zeiten gänzlich verdunkelt wird, so kann er nicht verhüten, dass er nicht mit Unterdrückung jener Erkenntniss in Selbstüberhebung, sogar Gott gegenüber verfällt. Zwar ist dahin nicht zu rechnen, dass dem Weisen der Kampf mit der Fortuna verordnet ist, noch auch dass in solchem Zusammenhang anstatt Fortuna Jupiter genannt wird. „Valentior omni fortuna animus est“ (Ep. XCVIII 2). „Esse aliquem, in quem nihil fortuna possit, e republica humani generis est“ (De constant. XIX 4). Selbst dem strengsten Monotheismus ist der Gedanke an Kampf und Sieg der Guten der Gottheit gegenüber durchaus nicht anstössig (Gen. XXXII 24—28). Auch das ist nicht mit Baur (p. 178) auf Rechnung der unchristlichen stoischen Selbstüberhebung zu setzen, dass der standhafte Cato ein würdiges Schauspiel für die Gottheit genannt wird: „Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus, utique si et provocavit“ (De prov. II 9). Denn Minutius Felix braucht von der Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer ganz denselben Ausdruck: „quam pulchrum spectaculum deo, cum christianus cum dolore congreditur“ (C. XXXVII). Aber ohne Zweifel überschreitet es die Linie, welche jedes wahrhaft religiöse Gefühl ziehen wird, wenn alles Ernstes in Ansehung von Macht und Güte eine Gleichung zwischen Gott und Mensch angestellt wird: „solebat Sextius dicere, Jovem plus non posse, quam bonum virum, Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est, sapiens nihilo se minoris aestimat“ (Ep. LXXIII 12). Zu geschweigen, dass selbst die Behauptung nicht gescheut wird, dass der Mensch vor Gott Vorzüge besitze: „animos vestros adversus omnia armavi, ferte fortiter, hoc est, quo deum antecedatis“ (De prov. VI 6, Ep. LIII 11). Nachdem Seneca sich des Raubes an dem heiligen Gottesnamen zu Gunsten des Claudius und Nero schuldig gemacht, ist diese Sprache, welche an die älteste Versuchung und Verführung der Menschheit erinnert, nicht sehr auffallend. Aber auch hier kommt Hochmuth vor dem Fall. Auf die sacrilegische Selbstüber-

hebung des Menschen folgt eine schreckliche Entleerung der irdischen und zeitlichen Existenz des Menschengeschlechts, welche nur mit krampfhafter Anstrengung einen gewissen Schein von Erträglichkeit zu erhalten vermag, wenn sie nicht gar zur ausgesprochenen Verzweiflung führt.

Mit Recht eifert Seneca gegen diejenigen, welche vor lauter Zukunft keine Gegenwart haben. „Nullius non vita spectat in crastinum — non vivunt, sed victuri sunt, omnia differunt“ (Ep. XLV 12 13, De brevit. vit. VII 8, IX 1). Man beachte, dass Seneca in diesen Aussprüchen die falsche Präoccupation der Zukunft und die Entleerung der Gegenwart nicht als Fehler Einzelner rügt, sondern als eine allgemeine Krankheit beschreibt. Welches ist nun das Heilmittel gegen diese Krankheit? Es ist klar, so wenig die Zukunft die Gegenwart entleeren darf, so wenig soll es auch umgekehrt sein. Eine Entleerung der Zukunft schädigt und vernichtet die Gegenwart ebenso sehr wie die Ueberspanntheit der Zukunft. Die dem richtigen Werth und Gebrauch der Gegenwart entsprechende Geistesstellung zur Zukunft ist die Hoffnung.

Was Hesiod, um die immer tiefer sinkende Verschlechterung der Zeiten bemerklich zu machen, gesagt, dass von allen Gottheiten nur die Hoffnung auf der Erde zurückgeblieben, das wiederholt Ovid von dem Zeitalter des Augustus mit Nachdruck (Ex Pont. I 16 27 30).

Mit Augustus ist nun die Weltverderbniss in weiterem Niedergang begriffen, und es entsteht die Frage, ob die Hoffnung auch dann noch auf Erden Stand hält. Insofern dieser Name jener unrechtmässigen Präoccupation der Zukunft untergeschoben wird, ist am Bleiben der Hoffnung Nichts gelegen, ja im Gegentheil muss sie mit Seneca bekämpft werden. Dieser Kampf hat aber nur dann einen richtigen Sinn, wenn er dazu dient, das hohe Recht der wahren Hoffnung festzustellen. Aber wie kann der Hoffnung überhaupt eine Berechtigung zugesprochen werden, wenn man keine andere Hoffnung kennt, als jene trügerischen, die Gegenwart störenden Gaukelbilder? Und diesen traurigen Niedergang der Hoffnung treffen wir bei Seneca. Seneca steht unter demselben ver-

nichtenden Eindruck, der sich in den Tagen des Tiberius laut klagend vernehmen liess: concidisse rempublicam, nihil spei reliquum clamitabant (Tacit. Ann. III 4). Der Name, der sonst als ein letzter und höchster Trost geliebt und verherrlicht wird, ward in der Sprache Senecas aus der Reihe der menschlichen Güter gestrichen. „Spes" wird von Seneca unter die „vitia" gerechnet. „Vitio vitium repelle: spe metum tempera" (Ep. XIII 12). „Spes incerti boni nomen est" (Ep. X 2). „Sapiens es, si nulla spes animum tuum futuri exspectatione sollicitat" (Ep. LIX 14). Keiner ist seiner selbst sicher, den noch irgend eine Hoffnung aufregt (Ep. XXIII 2). Nur der hört auf zu fürchten, der der Hoffnung entsagt hat. „Desines timere, si sperare desieris" (Ep. V 7). Unter den Uebeln, die die Menschen ins Verderben stürzen, wird in der Reihe von invidia, odium, metus, contemptus vorangestellt spes (Ep. CV 1). Als eine Höhe des Lebens wird es bezeichnet: nihil dignum putare, quod speres" (N. Q. III praef. 11). Der auf eine bestimmt begrenzte Situation bezogene Vers Vergils:

„Una salus victis nullam sperare salutem" (A. II 354) soll nach Seneca dem ganzen Menschengeschlecht als beständiger Wahlspruch gelten (N. Q. VI 2 2). Wenn nun schliesslich der einzige Dienst, der von der Hoffnung erwartet wird, nach Seneca in Folgendem bestehen soll: „si sapis, alterum alteri misces, nec speraveris sine desperatione, nec desperaveris sine spe" (Ep. CIV 12), so kann das kaum anders als wie eine Ironie auf die Hoffnung verstanden werden. Denn wenn Verzweiflung und Hoffnung sich gegenseitig corrigiren sollen, so dass keine Hoffnung aufkommen darf ohne die Correktur der Verzweifelung, dann wird die Verzweifelung die Hoffnung dergestalt übermeistern, dass es gar nicht erst zu einer Hoffnung kommt. In der That, diese entschlossene Polemik gegen die Hoffnung als solche erinnert an die Inschrift des Höllenthores bei Dante und überträgt diese Inschrift auf diese wirkliche Welt. Wenn wir uns hier nun daran erinnern, dass Seneca dem Philosophen die Weisung giebt, die verderbte Gegenwart sich selbst zu überlassen und durch seine Bücher auf die ferne

Zukunft zu wirken, dann stossen wir auf einen der tödtlichsten Selbstwidersprüche in dem Denken Senecas.

Fragen wir nun, was für die Gegenwart bei dieser Ausrottung der Hoffnung herauskommt, so werden wir es in der Natur der zwingenden Zeitcontinuität begründet finden, dass das Verbot der Hoffnung oder das Abschneiden der Zukunft dieselbe Wirkung hat wie die unerlaubte Vorwegnahme der Zukunft, das Eine wie das Andere verdirbt und zerstört die Gegenwart. Was bedeutet denn für Seneca diese Gegenwart, dieser laufende Tag, dieser Augenblick, was bedeutet dieses Jetzt, welches so sehr sich selbst genügen soll, dass jeder Hinblick über diese Schranke hinaus als eine Thorheit, ja als eine Sünde angesehen wird? Hören wir ihn, wie er sich selber vernehmen lässt. „Nihil tam insidiosum est quam vita humana. non mehercle quisquam illam accepisset, nisi daretur insciis, itaque felicissimum est non nasci“ (Ad Marc. XXII 3). Man übersehe nicht, dass dieser wahrhaft schreckliche Ausspruch enthalten ist in einer Trostschrift, welche Seneca an eine edle Gönnerin richtet, welche als Wittwe ihren erwachsenen Sohn durch den Tod verloren. Der Wittwe zu Nain wurde gesagt: „weine nicht“, und der dieses sagte rief den gestorbenen Sohn ins Leben zurück und gab ihn seiner Mutter wieder. Das Weinen der Mutter wird in dieser Erzählung dadurch gerechtfertigt, dass die Auferweckung des Gestorbenen das Leben als ein Gut und den Tod als einen schmerzlichen Verlust aufweist. Seneca will den Schmerz der trauernden Wittwe und Mutter dadurch heben, dass er das menschliche Leben überhaupt mit den allerschwersten Beschuldigungen auf die Anklagebank bringt. Das Leben, sagt er, ist ein heimtückisches Ding (insidiosum est vita), es wird uns förmlich octroyirt, wir werden damit überfallen, ohne und ehe wir es wissen, denn wüssten wir davon, so würden wir es abgelehnt haben. Kann man die göttliche Gabe des Lebens, Anfang und Voraussetzung aller göttlichen Wohlthaten lästerlicher schmähen? Nicht tröstlicher lautet in derselben Trostschrift ad Marciam der folgende Spruch: „mors efficit, ut nasci non sit supplicium“ (XX 2). Wenn es keinen Tod gäbe, dann wäre dieses Leben eine ewige Strafe, der Tod

macht es, dass die Strafe des Lebens verwandelt wird, ohne die Sterblichkeit wäre das Leben eine ewige Strafe, nämlich die ewige Verdammniss, der Tod mildert die ewige Verdammniss in eine zeitweilige Kerkerstrafe. Bekanntlich hält Seneca die gewöhnliche Sprache für verfälscht, ist es nun nicht, als wenn er, um das Geschäft des Tröstens zu vereinfachen, den auf dem natürlichen Gemeingefühl der Menschheit ruhenden Sprachgebrauch über Leben und Sterben, über Glück und Unglück gradezu auf den Kopf stellt? Diesem pessimistischen Sprachgebrauch gehören auch folgende Aussprüche an: „si vis credere altius veritatem intuentibus omnis vita supplicium est" (Ad Polyb. IX 6); „tota vita flebilis est" (Ad Marc. XI 1); „Cur vivere expedit? Cur loqui? cui vita non tormentum est?" (N. Q. V 18 15). Die finstersten Klagen über den Jammer des allgemeinen Lebens, welche wir aus dem Munde Hiobs mitten in seinen schwersten Anfechtungen vernehmen, ertönen hier als Weisheitssprüche zum Troste der Menschheit. Zugleich aber entdecken wir auch hier an diesem finsteren Ort die Quelle, aus welcher die wortreichen Tröstungen Senecas in seinen drei Trostschriften und in seinen beiden Trostbriefen (Ep. XCI u. Ep. IC) geflossen sind. Abgesehen nämlich von einzelnen Partien, wo eine wärmere Theilnahme durchschlägt, wie namentlich in der Schrift „ad Helviam matrem" besteht die ganze Tröstung in der überschwenglichen Verkündigung, dass Alles, was Einer verloren hat, keinen Werth besitzt, oder dass der Verlust in dem Gesetz einer fatalistischen Nothwendigkeit begründet ist. Mit dem ersten oder mit dem zweiten Argument sucht auch die in Fragmenten erhaltene Schrift „ad Gallionem de remediis fortuitorum liber" die durch das Schicksal gestörte Ruhe des Menschen wieder herzustellen. Es klagt Einer: „oculos perdidi", darauf trösten die Remedia: „habet" auch „nox suas voluptates" (XII 1). „Morieris" sagt ein Furchtsamer zu sich selbst, die Remedia rufen ihm zu: „stultum est timere, quod vitare non possis" (II 3). Wer Trauernde trösten und Furchtsame beruhigen und ermuntern will, muss vor Allem auf die Seele dieser Leidenden den Eindruck machen, dass er selber in sich fühlt, was jene Leidenden bekümmert und bedrückt.

Darum sagt der Apostel: „weinet mit den Weinenden". Hinzu kommen muss aber dann ein zweiter Eindruck, nämlich die Leidenden müssen mit Sicherheit merken, dass die Zusprechenden nicht bloss mitleiden, selbst ihr Leiden fühlen und tragen, sondern auch mit der Geisteskraft begabt sind, welche das Leiden überwindet. Wie weit ist Seneca entfernt von dieser einzig wahren und wohlthuenden Hülfe für die Leidenden?

Der Vorwurf, den Lactanz, sonst ein Bewunderer Senecas, gegen die Philosophen überhaupt erhebt, trifft vor Allem eben diesen Stoiker. „Si in homine praeclarum et excellens bonum misericordia, idque divinis testimoniis et bonorum malorumque consensu optimum judicatur, apparet philosophos longe abfuisse ab humano bono, qui neque praeceperunt ejusmodi quidquam neque fecerunt, sed virtutem, quae in homine propemodum singularis pro vitio semper habuerunt" (Instit. VI 14 1). Bei diesem Vorwurf theoretischer und praktischer Unmenschlichkeit hat Lactanz offenbar den Seneca vor Augen. Seneca schreibt eben in derjenigen Abhandlung, welche den Titel „de clementia" führt: „plerique misericordiam ut virtutem laudant et bonum hominem misericordem vocant. Et haec vitium animi est." Wie die Grausamkeit eine Uebertreibung der Strenge ist, so ist die Barmherzigkeit eine Ueberspannung der Milde (De clem. II 4 4). „Misericordia est vitium pusilli animi" (l. c. V. 1). „Misericordia est aegritudo animi" (l. c. V 4). Man komme, lehrt Seneca, den Thränen zu Hülfe, aber man weine nicht mit den Weinenden. „Succurret sapiens alienis lacrimis, non accedet" (l. c. II 6 2). Sapiens donabit lacrimis maternis filium — sed faciet ista tranquilla mente, vultu suo; non miserebitur, sed succurret, sed proderit" (l. c.). Seneca weiss es, dass die stoische Philosophie wegen ihrer unmenschlichen Härte und Unempfindlichkeit getadelt wird: „scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tamquam nimis duram, objicitur illi quod sapientem negat misereri, negat ignoscere" (II 5 2). Obgleich er im Allgemeinen diesen Vorwurf nicht gelten lässt, so gestattet er sich zuweilen Nachlass von der ganzen Strenge der Schule, bekennt auch wohl, dass er nicht gebunden sei an die strenge Regel der Stoa, sondern sich eine gewisse Freiheit

vorbehalte. Aber man übersehe nicht, dass Lactanz nicht bloss die Lehre der Philosophen über die Barmherzigkeit tadelt, sondern auch ihr thatsächliches Verhalten dem menschlichen Leiden gegenüber. Was nun Seneca anlangt, so kennen wir nicht bloss seine Lehre über die misericordia als eine Seelenkrankheit, sondern es liegt uns auch sein Verhalten in seinen Trostschriften offen vor Augen. In diesem Verhalten ist die strenge Regel der stoischen Apathie durchgeführt, indem entweder das verlorene Gut als ein werthloses, in einen täuschenden Schein gehülltes Ding dargestellt wird, oder auch die Erwägung der starren Nothwendigkeit des Verlustes jedem Gefühl des Verlustes zuvorkommt und dasselbe erstickt vor seiner Geburt. Nach Ausweis dieses thatsächlichen Verhaltens will Seneca das grosse Werk der Tröstung und Beruhigung leidender Seelen durch eine blosse Verstandesoperation, welche den auf dem menschlichen Gemeingefühl beruhenden Sprachgebrauch über Leben und Sterben, über Glück und Unglück gewaltsam durchbricht und zum Theil ins Gegentheil verkehrt, zu Stande bringen.

An zwei verschiedenen Stellen spricht Seneca von dem Stoiker Stilbon und stellt denselben hier als leuchtendes Vorbild der vollständigen Ueberlegenheit des Weisen über jedes auch das schwerste äussere Schicksal. Stilbon wohnte in Megara. Diese Stadt wurde von Demetrius, dem Städtebezwinger erobert, Stilbon verlor Vaterland, Frau und Kinder, er allein rettete sich aus der brennenden Stadt. Vor den Sieger geführt ward er gefragt, ob er Etwas verloren habe; er antwortete: „alle meine Güter sind bei mir, verloren habe ich Nichts“. „Siehe da“, sagt Seneca, „das ist ein tapferer und wackerer Mann“. „Ecce vir fortis ac strenuus“ (Ep. IX 18 19). Durch dieses Beispiel will Seneca thatsächlich darthun, dass auch ein noch so grosser Verlust auf den Weisen darum keinen Eindruck macht, weil der Verlust von Dingen, die für den Weisen deshalb keinen Werth haben, weil sie nicht zu ihm gehören, schlechterdings nicht gefühlt wird, ja gar nicht an ihn herankommt. Zu dem Ende wird Stilbon in der Abhandlung „de constantia“ ausführlich redend eingeführt (V 6 7,

VI 1—7). Stilbon wiederholt sein stolzes Wort: „verloren habe ich Nichts", „Alles was mir gehört, ist bei mir" und legt dieses Wort folgendermassen aus: „einsam, Alles in Feindes Hand schauend, bekenne ich, dass mein Vermögensstand vollständig und unversehrt ist, ich besitze und halte Alles, was ich gehabt, wo aber das ist, was hinfällig ist und seinen Besitzer wechselt, weiss ich nicht; was meine Sachen betrifft, so sind sie bei mir und werden bei mir bleiben". Vielleicht kann sich ein Leser vermittelst seiner Phantasie einen Augenblick in diese schwindelnde Höhe stoischer Apathie versetzen, aber bei ruhiger Betrachtung dieser überspannten Rede wird er erschrecken. Stilbon hatte mehrere Töchter, auch diese sind verloren, er rechnete sie aber unter die Dinge, die nicht zu ihm gehören. Es ist schon schlimm, dass er sich nicht begnügt, den Verlust der Töchter wenigstens stillschweigend zu tragen, sondern die Töchter als Dinge, die nicht zu ihm gehören, ausdrücklich noch nennen muss. Aber das Wort, mit welchem er der Töchter gedenkt, ist wahrhaft entsetzlich. „Filias meas, quis casus habeat an pejor publico nescio.". Dieser Vater kann es über sich gewinnen, nicht bloss kalt und stolz zu erklären, er wisse nicht, was in einer erstürmten Stadt aus seinen Töchtern geworden ist, sondern sogar auszusprechen, dass ihnen vielleicht noch etwas Aergeres als Tod, als das allgemeine Loos, könnte widerfahren sein. Lipsius erklärt richtig: „publicum ad vulgus aliosque refert, qui honeste perierunt, istae cum dedecore aut post illud vivent". Ob Stilbon dieses unmenschliche Wort wirklich gesagt, ist für uns hier gleichgültig. Seneca führt es an, um die vermeintliche Erhabenheit dieses Stoikers zu veranschaulichen. Wenn das unbekannte Schicksal verlassener Töchter in einer eben von einem grausamen und wollüstigen Tyrannen im Sturm eroberten Stadt dem Vater gleichgültig ist, und wenn diese Gleichgültigkeit dem Seneca als ein Zeichen hoher Weisheit gilt, dann ist diese Weisheit die Erstarrung des letzten Tropfens der Menschlichkeit*).

*) Uebrigens zeigt Plutarchs Anekdote von Stilbon II 467 f bis 468 a dieselbe unmenschliche Gefühllosigkeit dieses Stoikers in einer noch krasseren Gestalt.

Wenn nun dennoch durch diese Weisheit alle Güter des Lebens ihren Werth verlieren, und das Leben selbst für eine Strafe erklärt wird, was soll dann den Menschen abhalten, unter Umständen dieses Leben von sich zu werfen? In der That giebt es wohl keinen Schriftsteller, der so oft und so beredt dem Selbstmord eine Lobrede gehalten wie Seneca. Aber erst dann verstehen wir die Verwerflichkeit dieser Empfehlung des Selbstmordes recht, wenn wir uns anderseits klar machen, dass Seneca zu gewissen Zeiten trotz der angeführten pessimistischen Sätze den Werth des Lebens sehr wohl zu schätzen weiss. Wie denn überhaupt, wir müssen das wiederholen, der Irrthum und die Sünde Senecas nicht die allgemein heidnische Verderbtheit ist, sondern eine Steigerung derselben, ein Abfall von einem besseren Wissen und Gewissen.

So starr und so oft Seneca auch den Selbstmord empfiehlt und lobt, so will er doch nicht jede Weise billigen, wenn Einer seinem Leben eigenmächtig ein Ziel setzt. Seneca entwirft eine meisterhafte Schilderung des „marcor" und „languor", dieser kolossalsten Blasirtheit auf der Höhe der römischen Weltanschauung. „Man hat alle Genüsse und alle Abwechselungen durchgekostet bis zur Augenweide an den Blutströmen des Amphitheaters, aber der unersättliche Durst der matten Seele nach dem Labsal einer wirklichen Veränderung lässt sich nicht stillen; bei jedem scheinbar Neuem ruft dieser Römer: „quousque eadem?" Wie lange dies ewige Einerlei?" Diese Schilderung schliesst mit den Worten: „infirmi sumus ad omne tolerandum, nec laboris patientes nec voluptatis nec ullius rei diutius. hoc quosdam egit ad mortem" (De tranq. II 15). Es ist klar, dass Seneca den Selbstmord solcher Schwächlinge nicht als eine löbliche That sondern als eine unwürdige Impotenz ansieht. Er zählt auch verschiedene „causae frivolae" auf, welche Menschen zum Selbstmord bestimmen. „Alius ante amicae fores laqueo pependit, alius se praecipitavit e tecto, ne dominum stomachantem diutius audiret" (Ep. IV 4). „Vir fortis et sapiens non fugere debet e vita sed exire" (Ep. XXIV 25). Er hält es unter gegebenen Umständen für Pflicht, der Sehnsucht nach dem Sterben zu

wehren und das Leben fortzusetzen. Es giebt nach Seneca Umstände, unter denen es moralisch verwerflich ist, seine Zuflucht zum Tode zu nehmen. Wenn Einer nicht seiner selbst wegen, sondern für die, denen er nützlich sein kann, sein Leben erhält, von dem wird geurtheilt: „liberaliter facit, quod vivit" (Ep. XCVIII 15 16). In diesem Fall ist Seneca selbst zweimal gewesen. Aus seiner Jugend erzählt er: „ad summam maciem deductus saepe impetum cepi abrumpendae vitae, patris me indulgentissimi senectus retinuit; cogitavi enim non quam fortiter ego mori possem, sed quam ille fortiter desiderare non posset, itaque imperavi mihi, ut viverem" (Ep. LXXVIII 2). Und was er in seiner Jugend seinem Vater zu Liebe gethan, das hat er im Alter für seine geliebte Gattin Paulina gethan. Es ist der Mühe werth, ihn darüber zu vernehmen. „Bono viro vivendum est non quamdiu juvat, sed quamdiu oportet: ille qui non uxorem, non amicum tanti putat, ut diutius in vita commoretur, qui perseverabit mori delicatus est. Quid jucundius quam uxori tam carum esse, ut propter hoc tibi carior fias?" (Ep. CIV 3—5). Hier sind nun freilich ganz besonders naheliegende Rücksichten vorhanden, welche dem Leben besonderen Werth und Inhalt verleihen, aber bietet denn nicht auch der Denkart unseres Philosophen eine jede Lage des Lebens Gelegenheit und Anlass, das Gute zu üben? Der stoische Grundsatz, dass das ganze Leben ein fortgehender actus sein soll, ist ihm sehr geläufig und wichtig. „Sapiens semper in actu est" (Ep. LXXXV 37). „Est, crede mihi, virtuti etiam in lectulo locus" (Ep. LXXVIII 21). „Praecepta nostra imperant in actu mori" (Ep. VIII 1). Seneca fasst diesen Grundsatz nicht etwa so, dass diese Thätigkeit ausgeschlossen wäre, so oft ein äusseres Hinderniss die Auswirkung seiner Absichten und Kräfte unmöglich macht, im Gegentheil, er findet ganz wie die christliche Ethik in solchen Hemmungen die besten Anlässe und Aufforderungen, die wahre Kraft zu üben und die reinste Thätigkeit zu entwickeln. „Sapienti non nocetur a paupertate, non a dolore, non ab aliis tempestatibus vitae. non enim prohibentur opera eius omnia, sed tantum ad alios pertinentia: ipse semper in actu est, in effectu,

tunc maximus, cum illi fortuna se opposuit" (Ep. LXXXV 37). Nach dieser Anschauung heisst es ganz folgerichtig und wahrhaft erhaben: „numquam usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni honestae locus sit" (De tranq. IV 8). „Numquam potest non esse virtuti locus" (Medea 161). Noch bedeutsamer ist es, wenn dieser Grundsatz auf bestimmte Fälle der gehemmten Thätigkeit ausdrücklich angewandt wird. So heisst es von der Armuth: „propter paupertatem prohibetur docere, quemadmodum tractanda respublica sit, at illud docet, quemadmodum tractanda sit paupertas. per totam vitam opus eius extenditur. ita nulla fortuna, nulla res actus sapientis excludit, id enim ipsum agit, quo alia agere prohibetur" (Ep. LXXXV 38). Ausdrücklich ferner wird dieser Grundsatz angewandt auf den Zustand der Krankheit. Auf die Einwendung „nihil agere sinit morbus, quod me omnibus abduxit officiis", heisst es: „corpus tuum valetudo tenet non animum. si animus tibi esse in usu solet, suadebis, docebis, audies, disces, quaeres, recordaberis. quid porro? nihil agere te credis, si temperans aeger sis? ostendes morbum posse superari vel certe sustineri. est mihi crede virtuti etiam in lectulo locus" (Ep. LXXVIII 20). Und damit übereinstimmend heisst es de remediis fort. VI 1: „Aegroto". „Venit tempus, quo experimentum mei caperem, non in mari tantum aut in proelio vir fortis apparet: exhibetur etiam in lectulo virtus."

Man muss gestehen, dass diese Lehre, welche jeden Leidenszustand als eine sittliche Aufgabe fasst, jeder Versuchung zum Selbstmord gewachsen ist. Der universale trefflich geformte Grundsatz: „sapiens id ipsum agit, quo alia agere prohibetur" umschliesst alle Fälle, selbst den allerbedenklichsten, den Augustinus C. D. I 21—28 behandelt. Aber eben dieser Lichtseite steht eine finstere Nachtseite gegenüber. Einen um so traurigeren Eindruck nämlich macht es nun, dass derselbe Seneca dessungeachtet dem Selbstmord in so ausgedehnter Weise das Wort redet, obwohl der Versuch zum Selbstmord in dem damaligen Rom als ein Makel vor dem Censor galt (Sueton Claudius XVI). Die Anpreisung des Selbstmordes geht durch alle Schriften Senecas hindurch, durch die früheren

wie die späteren, durch die poetischen wie die prosaischen. Charakteristisch bei diesen Anpreisungen ist es, dass dabei von jener erhabenen Lehre über die sittliche Behandlung aller Leidenszustände gänzlich abgesehen wird. Es muss also, so oft es zu dieser Empfehlung des Selbstmordes kommt, zuvor jene Erleuchtung verdunkelt und zurückgedrängt worden sein. Um den vollen Eindruck dieser düsteren Schattenseite Senecas zu empfangen, müssen wir die vornehmsten dahin gehörenden Aussprüche zum Nachlesen anmerken (De ira III 15 3, ad Marc. XX 3, de provid. VI 7, Ep. XVII 9, XII 10, LVIII 35, LXIX 6, LXX 5 16, XCI 20, N. Q. VI 32 5, Oed. fragm. 151—153, Phaedra 878—886). „Cum velis mori, in tua manu est“ (Ep. CXVII 22).

Was ergiebt sich uns aus dieser entsetzlichen Leichtigkeit und Kunstfertigkeit, den eigenmächtigen Tod zu preisen? Wir ersehen daraus, dass Seneca mitten in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens, welches immerdar voller Anstösse und Hemmungen ist, von der herrlichen Höhe jener Grundsätze, nach welchen jede Lebenshemmung eine Steigerung der sittlichen Kraft indicirt und eben darin ihre göttliche Bestimmung hat, jeden Augenblick wieder in die trostlose Wirklichkeit versinkt, in welcher er den äusseren Gütern allen Werth abspricht, ohne die geistigen Güter zum Besitzthum und als festen sicheren Inhalt des Lebens erringen zu können. Wenn aber dies, was bedeutet dann die gepriesene Freiheit, welche er durch den Tod als durch einen Raub an sich reissen will? Muss dasselbe Gesetz, dessen Wirkung wir schon einmal erkannt haben, dass alle Zukunft durch die Gegenwart bedingt ist, auch hier wiederkehren? Wenn die Gegenwart diesseits des Todes allen Inhalt aufgezehrt hat, was kann dann die Zukunft jenseits des Todes bringen? Wir haben in dem voraufgehenden Abschnitt nachgewiesen, dass Seneca Augenblicke kennt, in welchen er den Tod als die Geburt eines neuen Lebens feiert, es entging uns aber nicht, dass er darauf besteht, dass diese himmlische Zukunft in dem irdischen Dasein ihren Anfang haben müsse. Wie wird es nun aber mit dieser Aussicht, wenn ihm, wie wir nunmehr sehen, für

gewöhnlich in den Bedrängnissen des Lebens die Gegenwart aller Empfänglichkeit für die ewigen Güter baar und ledig erscheint? Mit überraschender Wahrheit und Deutlichkeit sagt Seneca Ep. XXII 17, „dass die Todesfurcht darin ihren Grund habe, dass wir uns all der Güter entblösst finden, nach denen wir uns am Ende des Lebens so schmerzlich sehnen", denn es heisst: „Nichts ist vom Leben haften geblieben, verbraucht ist es und verflossen". Nun ist aber doch diese Armuth an allem wahren Erwerb des Lebens in all den Fällen gewiss am grössesten, in welchen die Zuflucht zu eigenmächtigem Tode in Aussicht gestellt wird. Dann aber tritt der ungeheure Widerspruch zu Tage, dass derselbe Tod einmal als die hoffnungsloseste Nichtigkeit, ein andermal als der höchste Trost dargestellt wird. In der That verbirgt sich dieser Widerspruch auch da nicht, wo Seneca von dem höchsten Vorbild des Lebens und Sterbens spricht.

Cato Uticensis, „Cato ille virtutum viva imago" (De tranq. XVI 1) wird von Seneca wiederholt auch wegen eigenhändigen Todes gepriesen. Der berühmte stolze Vers des Lucanus, Neffen des Seneca:

„Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni" (Phars. I 128) ist ein Nachhall der begeisterten Verehrung des Onkels. Cato wird genöthigt, sich in das Schwert stürzend, was es mit ihm selbst und mit der Republik auf sich habe, mit einem Schlag offenbar zu machen (Ep. XIII 14, LXV 7, LXXXII 12, XCVIII 12). Cato hat sich für das Vaterland und für die Freiheit den mächtigen Triumvirn, welche die Welt beherrschten, und in denen Cato die Gefährdung der alten republikanischen Freiheit erkannte, entgegengestellt. Cato unterlag und jene, „die Räuber der Freiheit und Verwüster des Staatswesens", gewannen den Sieg. Als nun Cato, in einen entfernten Winkel der römischen Welt zurückgedrängt, die letzte Hoffnung auf Rettung der Freiheit in der Welt verschwinden sah, da gab er sich den Tod durch einen zweimaligen Gewaltact (De prov. II 11 12, De tranq. XVI 4). Lucanus stellt den freiwilligen Tod Catos dar als ein Opfer, das er darbringt, um mit seinem Blut die Völker loszukaufen und die schlechten Sitten der

Römer zu sühnen (Phars. II 306 307 312 313). Aber das ist eine poetische Zuthat, welche der Dichter aus den mythischen Zeiten des Codrus und Curtius in die nüchterne Gegenwart versetzt. Cicero, der wie Seneca in Cato einen vollendeten Stoiker verehrt und diesen Charakter gleichfalls in dem freiwilligen Tode Catos bewährt findet, sagt sehr einfach: „Cato wollte lieber sterben als das Angesicht der Tyrannen sehen" (De off. I 31). Und Seneca schreibt, den Cato redend einführend: „nihil egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. non pro mea adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi" (Ep. XXIV 7). „Per vulnus Catonis ultimum et fortissimum libertas amisit animam" (Ep. XCV 72). Die Freiheit des römischen Wesens ist hin für immer, sie stirbt mit Cato, denn er allein repräsentirt sie. Auf der einen Seite steht die blinde Volksmasse, auf der Gegenseite stehen die Träger der beginnenden Tyrannei, in der Mitte zwischen Beiden stehen Cato und die Republik, und diese Beiden sterben zugleich. „Die Wunde, welche Cato tödtet, nimmt zugleich der Freiheit das Leben." Und weil die Freiheit hin ist ein für allemal, so wird selbst Brutus von Seneca der Thorheit bezichtigt, Etwas erstrebt zu haben, dessen Zeit vorüber ist, was, da die alten Sitten abhanden gekommen, nicht wieder hergestellt werden kann (B. II 20 2). Es waltet also die Verzweiflung, welche in dem diesseitigen Leben alles wahrhaft Gute für verloren hält. „Cato, cum aevum animo percurrit, dicet: omne humanum genus, quodque est, quodque erit morte damnatum est" (Ep. LXXI 15). Weil Cato die Sache der ganzen Menschheit für verloren hält, diese Verzweiflung ist es, die ihn in den Tod treibt. Er stirbt nicht für irgend Etwas, denn es giebt Nichts mehr, was des Lebens oder des Sterbens werth gehalten werden könnte, Cato stirbt durch seine eigene Hand, um sich selbst, wie Seneca sagt, „in Sicherheit zu bringen".

Und was für eine Sicherheit ist das? Es findet sich grade so, wie wir es erwarten müssen. Die Verzweiflung an dem Diesseits ist zugleich die Verzweiflung an dem Jenseits. Mit der Erlöschung des göttlichen Lichtes in der irdischen Dunkelheit ist auch das Licht für das himmlische Dasein

dahin. An den allermeisten Stellen, wo Seneca von dem Tode und dessen Folgen redet, ist er in den Stricken des in dem heidnischen Alterthum allgemein verbreiteten Zweifels und Unglaubens an die Fortdauer gefangen. Die zuweilen ausgesprochene Hoffnung auf jenseitiges Leben hält diesem Zweifel gegenüber nicht Stand. Es frägt sich, sagt Seneca, ob diese „fama sapientium" von der Unsterblichkeit wahr ist (Ep. LXIII 16). „Mors aut finis est aut transitus!" (Ep. LXV 24); „animus aut in meliorem emittitur vitam aut revertetur in totum" (Ep. LXXI 16). „Juvabat de aeternitate animarum quaerere imo mehercle credere", und diese angenehme Beschäftigung vergleicht er in demselben Athem mit einem schönen Traum, aus dem er aufgeweckt worden (Ep. CII 1 2).

Auf wie schwankenden Füssen hier der Glaube an ewiges Leben steht, erhellt am deutlichsten aus dem eben angeführten Brief. Dieser Brief erhebt sich in seinem Hauptinhalt zu der höchsten Höhe dieses Glaubens: „dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est" (26). Dessungeachtet beginnt eben dieser Brief mit der Klage: „molestus est jucundum somnium videnti, qui excitat. bellum somnium perdidi" und schliesst mit der trostlosen Annahme: „animum solutum statim spargi" (30). In der Regel steht es mit der Behandlung dieser Materie so, dass die Wage des Zweifels sich stark auf die negative Seite neigt und eben gegen das Nichtsein nur noch irgend ein tapferer Spruch ausgespielt wird. „Non potest miser esse, qui nullus est" (Ad Marc. XIX 5). „Mors est, non esse id quod ante fuit, sed quale sit jam scio, hoc erit post me, quod ante me fuit" (Ep. LIV 4). „Nulla enim res eum laedit, qui nullus est" (Ep. XLIX 30). „Nonne tibi videbitur stultissimus omnium, qui flevit, quod ante mille annos non vixerat? Aeque stultus est, qui flet, quod post mille annos non vivet" (Ep. LXXVII 11, cfr. Ep. XCII 35, XCII 10). Es klingt gar herrlich, wenn die „vita beata" als „securitas" und „perpetua tranquillitas" beschrieben wird (Ep. XCIII 3), und wenn diese Sicherheit und Ruhe im Gegensatz zu allen Fährlichkeiten und Störungen dieses Lebens als eine Gabe des Todes gepriesen wird. Aber wie wird man

enttäuscht, wenn nun die „tranquillitas" nach dem Tode mit derjenigen Tranquillitas identificirt wird, welche dem Leben voraufgegangen ist (Ad Marc. XIX 5)! Wahrlich, das ist eine Securitas, welche Demetrius das „mare mortuum" nennt (Ep. LXVII 14), um Nichts besser, als das buddhistische Nirwana, ein Nihilismus in der Gestalt einer scheintugendlichen Resignation!

In den drei Schriften Consolatio ad Polybium, Ludus de morte Claudii, De clementia ad Neronem haben wir einen offenbaren thatsächlichen Abfall Senecas von seinem besseren Selbst erkennen müssen. Wir haben es sodann als eine Selbstfolge dieses thatsächlichen Abfalls constatiren müssen, dass Seneca auch in seinem Denken und Lehren mit seinen stoischen Idealen, die wir im zweiten Abschnitt kennen gelernt, in handgreiflichen Widerspruch geräth. Um die volle Verdunkelung der im zweiten Abschnitt geschilderten Lichtseiten zu erkennen, müssen wir uns mit einem noch übrigen Stück jenes thatsächlichen Abfalls bekannt machen. Jene drei genannten Schriften, welche die thatsächliche Verleugnung des Grundsatzes über die Pflicht der Wahrhaftigkeit offenkundig machen, gehören der früheren Zeit Senecas an. Eine ähnliche thatsächliche Verleugnung ist constatirt aus der letzten Zeit vor dem tragischen Ende Senecas. Es handelt sich um das letzte Verhalten Senecas zu Agrippina, der Mutter Neros. Die Schmachwürdigkeit dieses letzten Verhaltens können wir dann erst richtig taxiren, wenn wir das ganze Verhältniss Senecas zu diesem dämonischen Weibe übersehen.

Agrippina, die Enkelin des Augustus, war in erster Ehe vermählt mit Domitius, und aus dieser Ehe stammt der Kaiser Nero, über welchen, wie schon erwähnt, der Vater das Urtheil gefällt haben soll: von ihm und Agrippina könne unmöglich ein guter Mensch erzeugt worden sein (Cassius Dio LXI 2—3). Nach dem Tode des Domitius weiss Agrippina den Kaiser Claudius in ihre Netze zu verstricken (Sueton Claudius XXVI, cfr. Galba V), und nachdem sie ihn geheirathet, die Adoption ihres Sohnes durchzusetzen. Sobald der Kaiser ihr diesen Dienst geleistet, beseitigt sie diesen durch einen vergifteten

Pilz (Sueton Claud. XLIV), und da sie die bewaffnete Macht auf ihrer Seite hat, Burrus, der Präfect, ist ihr Schützling, verschafft sie mit Hintansetzung ihres Stiefsohnes ihrem leiblichen Sohn den Kaiserthron (Dio LXI 1 1). Unter so verhängnissvollen Umständen soll Seneca auf einer Welthöhe, wie sie keinem Gelehrten jemals einflussreicher zuertheilt werden kann, die Probe seiner Grundsätze bestehen. Seit sechs Jahren hat er, von Agrippina aus dem Exil berufen, den kaiserlichen Prinzen unterwiesen, der nun mehr achtzehnjährige Kaiser steht auch in der That in einer so vertrauensvollen Abhängigkeit zu seinem Lehrer, dass er ihm überlässt, das Programm seiner Regierung zu verfassen und zu veröffentlichen (Dio LXI 3 1). Nun stand aber dem durchgreifenden Einfluss Senecas auf den Kaiser Nichts so sehr entgegen wie die Mutter. In der Tragödie Phaedra oder Hippolytus schildert Seneca die Verderbtheit der Welt mit denselben düsteren Farben, wie De ira II 9 1—3, dann aber fügt er mit Nachdruck hinzu, dass das Weib in diesen Greueln die Führung hat:

„Sed dux malorum femina, haec scelerum artifex 567
O scelere vincens omne femineum genus 695
Quid sinat inausum feminae praeceps furor?" 832

Eine Stimme im Senat liess sich unter Tiberius folgendermassen vernehmen: „mulieres vinclis exsolutis domos, fora jam et exercitus regunt" (Tacit. Ann. III 33). Einzelne Beispiele dieser Ausartung römischer Weiblichkeit gab es übrigens schon in den letzten Zeiten der Republik (Sallust Catilina XXV). In dem Personal dieser weiblichen Frivolhaftigkeit und Raserei spielt Agrippina eine hervorragende Rolle. Das Höchste ist ihr nicht, wie der Messalina, Genuss und Glanz, sondern recht eigentlich Macht und Herrschaft, und zwar will sie nicht im Verborgenen herrschen sondern öffentlich, als die wirkliche Kaiserin der Welt (L. v. Ranke Weltgeschichte III 1 109), Tacitus, der die Herrschsucht für die brennendste aller Leidenschaften erklärt (Ann. XV 53), schreibt von der Zeit nach der Vermählung der Agrippina mit Claudius: „versa ex eo civitas et cuncta feminae obediebant, non per lasciviam ut Messalina,

rebus Romanis illudenti". Tacitus verweilt bei dieser Thatsache, um die Unwürdigkeit eines solchen Zustandes noch deutlicher zu machen (Ann. XII 7 64). Auch Narciss, der in die Geheimnisse des Hofes eingeweihte Freigelassene, bezeugt, dass der Agrippina Ehre, Tugend, ihre Person, überhaupt Alles weniger gelte als die Herrschaft („regnum" Ann. XII 65). Ohne Zweifel war dieselbe Empörung des römischen Selbstbewusstseins über die leidenschaftliche Usurpation der Agrippina, welche wir bei Tacitus finden, auch in Seneca lebendig. Dem gegenüber lässt sich Agrippina so vernehmen: auf der einen Seite steht des Germanicus Tochter, nämlich sie selber, auf der anderen Seite der Schwächling Burrus und der Exulant Seneca; jener mit einer lahmen Hand und dieser mit einer Schulmeisterzunge das Regiment über das Menschengeschlecht in Anspruch nehmend (Tacit. Ann. XIII 14). Die Agrippina musste jetzt einsehen, dass sie mit der Berufung Senecas einen Fehler gemacht, sie wollte keinen Philosophen (Suet. Nero LII) sondern einen Schöngeist. Seneca ist nun derjenige, welcher der dämonischen Herrschsucht der Agrippina den kräftigsten Widerstand leistet. Bei Gelegenheit einer armenischen Gesandtschaft in Rom, in einer öffentlichen Staatsaction war Agrippina entschlossen, den Vorsitz in Anspruch zu nehmen und den kaiserlichen Thron zu besteigen. Nero hatte nicht die Kraft, diesem Gebahren der Mutter entgegen zu treten. Niemand ausser Seneca war dazu im Stande, und Seneca ist es, der diesen Scandal: „feminam signis Romanis praesidere" (Tacit. Ann. XII 37) abwandte, dafür aber nun den wüthenden Hass der Agrippina zu tragen hatte. In dieser überaus schwierigen Lage kommt Seneca zweimal zu Fall.

Agrippinas Hauptbestreben war darauf gerichtet, den jungen Kaiser Nero, ihren Sohn, gänzlich in ihre Gewalt zu bekommen. Nach Cluvius berichtet Tacitus: „aus brennender Begierde, Herrscherin zu bleiben, habe sich Agrippina soweit vergessen, dass sie Mittags, zu welcher Zeit Neros Blut vom Trinken und Essen heiss geworden, sich öfters dem Trunkenen aufgeputzt und zur Blutschande bereitwillig in den Weg gestellt; und nachdem die nächste Umgebung bereits wollüstige

Küsse und Liebkosungen als Vorspiel der Wollust bemerkt, habe Seneca diesem Greuel zu wehren gesucht" (Ann. XIV 2). Nero ist vermählt mit der tugendhaften Kaisertochter Octavia, aber er findet keinen Gefallen an seiner Gemahlin. Dieser Zustand setzt ihn einer zweifachen Gefahr aus. Einmal ist er, wie erwähnt, der Verführung seiner schamlosen Mutter zur Blutschande preisgegeben. Die zweite Gefahr wird von Tacitus mit den Worten bezeichnet: „metuebatur, ne in stupra feminarum illustrium prorumperet" (Ann. XIII 12). Von Cäsar und Augustus an hatte die cäsarische Selbstüberhebung über Gesetz, Sitte und Moral in steigender Zuchtlosigkeit und Wollust gewüthet, und diese cäsarische Scandalgeschichte war für den lebhaften Jüngling auf dem Thron eine übermächtige Versuchung. Nun fand sich eine Ableitung für diese Doppelgefahr in einer Liebschaft Neros für eine Freigelassene Namens Acte, die sich durch Vermittelung von zwei jungen Freunden Senecas angesponnen hatte (Ann. XIII 12). Als in Folge dieser Liebschaft Nero sich von der Mutter losgemacht und sich Seneca angeschlossen hatte, übernahm Serenus, ein intimer Freund Senecas („carissimus mihi" Ep. LXIII 14) das Geschäft, jenes Verhältniss mit der Freigelassenen fortzusetzen und zu einem dauernden zu machen. Aufs Aeusserste gedrängt durch den Kampf auf Leben und Tod mit der Kaiserin, greift Seneca zu einem Mittel, das er selber nicht loben kann. Was die Alten „Venus concessa" nannten (Horat. Serm. I 4 113 114, I 5 82 83, Ovid A. A. 1 1 33, Ex Ponto III 3 68, Trist. II 249), scheint auch Seneca nicht unerlaubt zu sein (De tranq. IX 2, X 5, B. VII 30 3). Aber hier handelt es sich nicht um einfache Unzucht sondern um eine Störung der Ehe. Die Ehe will Seneca geheiligt wissen, und nicht umsonst spricht er, wie wir gesehen, seine Mutter frei von dem „maximum saeculi malum". Seneca stellt als Grundsatz auf: „improbum esse, qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum, scis ut illi nihil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum pellice" (Ep. XCIV 26). Tacitus schreibt von Nero: „uxore ab Octavia nobili quidem et probitatis spectatae, fato quodam, an quia praevalent illicita, abhorrebat" (Ann. XIII 12). Die Tragödie „Octavia", welche

den ächten Dramen nicht beigezählt werden kann, aber ganz in dem Sinne Senecas gedichtet ist, zeigt, dass nach Senecas Grundsätzen das Verhältniss Neros, des Gemahls von Octavia, zur Acte unerlaubt ist. Nicht bloss wird hier die Poppaea, als „pellex" verabscheut, sondern auch die famula der Acte wird beschuldigt, zuerst das Ehebett der Octavia befleckt zu haben (198 670). Zur Entschuldigung Senecas gereicht es, dass er durch das kleinere Uebel, welches in jener zuchtlosen Zeit weit reichende Verzeihung fand, jenem zweifachen grösseren Uebel vorbeugen wollte. Aber als eine Rechtfertigung vor dem Gewissen Senecas kann dieses nicht gelten. Es wird von ihm, wie schon früher bemerkt, mit grosser Strenge eingeschärft, dass das Gute niemals gefördert wird durch irgend Etwas, das nicht gut ist: „nunquam virtus vitio adjuvanda est se contenta" (De ira I 9 1), „virtus nihil vitiis eget" (De ira I 13 4). Allerdings erreicht Seneca, dass die Acte den Nero eine Zeit lang fesselt, dergestalt, dass er sogar einmal daran dachte, sie zu heirathen (Sueton XXVIII), und sie ihrerseits bewies ihm noch nach seinem Tode Anhänglichkeit (Sueton L). Aber der Teufel lässt sich nicht durch Beelzebub austreiben. Die ehrwürdige Gestalt des Erziehers war und blieb von nun an in den Augen Neros mit einem Makel behaftet. Sodann weiss Niemand besser als Seneca, dass jede Lust, einmal eingelassen, keinem andern Gesetz als ihrem eigenen gehorcht. Seneca durfte sich nicht wundern, dass die Lust, welche mit seiner Billigung die eheliche Verbindlichkeit hintansetzte, nachher in die entsetzlichsten Greuel ausartete. Was Cicero Tusc. Q. IV 18 41 in einem grossen Bilde veranschaulicht, dass der Keim der Sünde mit unaufhaltsamer Kraft sich entwickelt, das drückt Seneca aus in dem kurzen Wort: „res est profecto stulta modus nequitiae" (Agam. 151).

Aber noch weniger entschuldbar als diese thatsächliche Abweichung von dem Wege der Tugend ist die That, mit welcher Seneca auf der Höhe seiner Stellung gegen Ende seiner Laufbahn dem Ruf seiner sittlichen Integrität einen Stoss versetzte. Dios Beschuldigung, dass Seneca den Plan

zum Muttermorde dem Nero an die Hand gegeben, dürfen wir auf Grund des genauen Berichtes von Tacitus abweisen. Nach Tacitus ist das teuflische Kunststück mit dem Schiff von einem Freigelassenen angegeben (Ann. XIV 3). Burrus und Seneca werden erst zu Rathe gezogen, als Agrippina jenen Mordversuch überlebt hatte, und es sich nun darum handelte, ob dieses immer höchst staatsgefährliche Weib restituirt oder dem von Nero beschlossenen Verhängniss überlassen werden sollte. Tacitus lässt die Möglichkeit offen, dass jene Beiden von dem was voraufgegangen vielleicht eine Kunde gehabt, aber deutet sehr bestimmt an, dass noch jetzt sowohl der Eine wie der Andere zur weiteren Verfolgung des Mordplans mitzuwirken sich weigerte (Ann. XIV 7), und dass dieses nicht im Widerspruch steht mit Ann. XIII 7, zeigt J. F. Gronow zu Ann. XIV 7. Nachdem nun aber die That geschehen war, hat Seneca allerdings, wie nicht bloss Tacitus (Ann. XIV 11) sondern auch Quintilian (Inst. VIII 5 18) bezeugt, obgleich Dio merkwürdigerweise darüber schweigt, die für den Senat bestimmte Vertheidigung dieses Verbrechens verfasst. Dass es Seneca nicht an annehmbaren Gründen für die Beseitigung der Agrippina des Staatswohles wegen gefehlt haben wird, werden wir annehmen. Aber die That des Muttermordes zu vertheidigen oder, wie ihm von Nero aufgegeben war (Tacit. Ann. XIV 11, Dio LXI 14 3), wider eigenes Besserwissen öffentlich zu lügen, dass Agrippina einen Anschlag auf Nero gemacht und nach Misslingen desselben selbst an sich Hand gelegt habe — auf welch unheilvoller Bahn treffen wir hier diesen strengen Sittenrichter! Er, der vor einigen Jahren die angeborene Milde Neros öffentlich gepriesen und der Welt ein reines und glückliches Jahrhundert unter Nero geweissagt, giebt sich nun dazu her, die mit Mutterblut befleckte Hand dieses Kaisers vermittelst einer öffentlichen Lüge im römischen Senat rein zu waschen! Es kann uns gleich sein, ob das gesinnungslose Römervolk in dieser grundverderbten Zeit den Nero, wie Sueton XXXIX und Dio LXI 18 1—3 erzählen, wegen dieser That verfluchte oder nach Tacitus Ann. XIV 13 feierte, wahrscheinlich that es nach Gelegenheit bald das Eine, bald

das Andere —, jedenfalls aber entfremdete sich Seneca durch sein unsauberes Werk den tugendhaftesten Mann unter all seinen Zeitgenossen für immer. Als im Senat in Folge der officiellen Lüge Senecas Nero gefeiert und Agrippina verflucht wurde, entfernte sich Thrasea Paetus aus dem Senat und gab damit das Signal zu seiner Verfolgung (Tacit. Ann. XIV 12). Finster geht Senecas leuchtender Stern unter, er unternimmt es, in einer Lügenrede den mit Mutterblut befleckten Cäsar im Senat des römischen Volkes zu rechtfertigen, und thatsächlich verurtheilt dieses sein schmachvolles Verhalten der tugendhafteste Mann der Zeit.

Wir stehen hier bei demjenigen Punkt, wo der Name unseres Stoikers in die grosse Weltgeschichte verflochten ist. Nero ist der erste Weltherrscher, der Christenblut vergossen hat und um deswillen der ersten Christenheit als Antichrist oder dessen Vorläufer gilt. Bei diesem antichristlichen Namen treffen wir denjenigen, der sich selbst, den Göttern, der Welt, dem Kaiser die Wahrheit als die werthvollste Gabe gelobt hat, diesen treffen wir in einer Zeit, auf welche die Augen der Welt für immer gerichtet bleiben, als einen öffentlichen Lügenpropheten. Alles was wir an diesem römischen Repräsentanten des antiken Alterthums an lichten Gedanken, Anschauungen und Ahnungen bewundern mussten, diese ganze Lichterscheinung, hier sehen wir sie in der Finsterniss einer widerchristlichen Weltströmung versenkt.

Wir stossen in Seneca auf einen Gegensatz von Licht und Finsterniss, der an sich nicht zu lösen ist. Augustinus, den B. Niebuhr „einen der grössesten, mit dem richtigsten Blicke begabten Geister" nennt, giebt uns einen Fingerzeig, der von Seneca hinüberweist zunächst in die weltbeherrschende Verderbniss des antiken Heidenthums, sodann aber weiter den Blick öffnet für die welterrettende und welterneuernde Gotteskraft.

IV.

Das Attentat zweier sacrilegischer Lügen wider die antike Menschheit.

Der grelle Contrast zwischen den Licht- und den Nachtseiten in Seneca findet seine Erklärung in der beispiellosen Weltverderbniss, in welche Seneca durch seine hohe Stellung verstrickt ist. Diese Weltverderbniss hat ihre Pfahlwurzel in der doppelten Lüge, welche den polytheistischen Cultus vergiftet. Nach der heiligen Urkunde, welche Jeder, der auf sich selbst und auf die Menschheit gewissenhaft achtet, alle Tage bestätigt findet, ist es die in Göttlichkeit gekleidete Lüge, welche den Menschen versucht und verführt, und nachdem dies im Anfang geschehen ist, hat die scheinheilige Lüge eine Macht über diese Welt gewonnen. Sollte diese Lügenmacht sich vollenden, dann ist die Menschheit auf ewig gottlos und verloren. In dem cäsarischen Römerreich ist die scheinheilige Lügenmacht auf diesem Wege zum Abgrund. Das ist der furchtbare Ernst dieser Zeit, in welcher in der vergehenden und verderbten alten Welt die neue Gotteswelt entsteht. Dieser erschütternde Ernst ist es, der einem grossen Historiker den Rath eingegeben hat, dass man nur wie vor dem Angesichte Gottes die alte Geschichte erforschen und verstehen könne. Und in der That, wer anders als der den festen Blick nach oben gerichtet hat, wer anders hat den Muth und die Kraft in die Abgründe der Weltverderbniss hinabzuschauen und der Menschheit ohne geheimen Vorbehalt zu sagen, was in den unheimlichen Tiefen der Völkerwelt sich regt? Es ist nicht ohne grossen Segen, in das finstere Reich der scheinheiligen Lüge hineinzuschauen.

Wir lernen auf diesem Wege in Seneca das kennen, was durch die äusserste Verderbensmacht nicht hat vernichtet werden können, und was uns dann die Kraft zeigt, die nicht bloss nicht kann überwunden werden sondern sieghaft die Verderbensmacht weit überwindet.

Nach Aristoteles (Polit. III 9 3) giebt es Völker, welche von Natur zur Knechtschaft geneigt sind, die Barbaren und Asiaten ertragen im Gegensatz zu den Hellenen und Europäern ohne Beschwerde die despotische Herrschaft. Die Satzung der „Perser und Meder“ kann nicht widerrufen werden, weil der orientalische Grosskönig gleich der gegenwärtigen Gottheit verehret wird (Daniel VI 8 15, Esth. I 19, VIII 8). Der Gegensatz dieses orientalischen Wesens zu dem europäischen Hellenenthum gelangte zu einer weltgeschichtlichen Darstellung und Entscheidung in dem grossen Kampf der Perser mit den Hellenen, und der spartanische Exkönig Demaratus ist in dem Gespräch mit dem Grosskönig Xerxes der richtige Dolmetscher über die weltgeschichtliche Bedeutung der Perserkriege. Was Xerxes zuerst in der Rede des Demaratus verlachte (Herod. VII 105), das hat er schliesslich durch seine eigene Niederlage als wahr bestätigen müssen. Demaratus sagte, die Hellenen sind freie Menschen, nur in Einem sind sie nicht frei, sie stehen unter dem Gesetz, und dieses Gesetz ist ein viel mehr gefürchteter Herr als der Grosskönig (Herod. VII 104). Diesen moralischen Gegensatz übersetzt Xenophon ganz richtig in das Religiöse. Xenophon erinnert seine hellenischen Commilitonen an den grossen Perserkönig und sagt ihnen, sie wären die Nackkommen derer, welche das unzählbare Feindesheer besiegt zu Wasser und zu Lande, und als Trophäe besässen sie die Freiheit, vermöge welcher sie keinen Menschen sondern lediglich die Götter anbeten (Cyri expedit. III 2 13). Aber schon Demaratus und noch mehr Xenophon sind nicht mehr ächte Hellenen, sie sind Ueberläufer. Die Verführung zur Menschenvergötterung geht aus vom Orient, wo Despotismus und Knechtssinn zu Hause sind, und reisst schliesslich die moralische und religiöse Scheidewand zwischen Morgenland und Abendland nieder. Der gewaltige Mann, der vom Abend her mit

überlegener Kraft in die asiatische Welt hineinbricht, ist zugleich der, welcher das geistige Bollwerk, welches hellenische Freiheit gegen orientalische Erschlaffung und Niederträchtigkeit schützt, niederwirft. „Ihr habt nicht mehr die Kraft, das Böse zu hassen", sagte Demosthenes in den Tagen des macedonischen Philipp und Alexander zu seinen atheniensischen Mitbürgern. Und in seiner schlimmsten Gestalt trat das Böse an Alle heran, als Alexander von den Griechen die orientalische Menschenvergötterung für sich in Anspruch nahm und damit jenen Vorzug, den Demaratus und Xenophon auf Grund grosser Thatsachen den Hellenen zugesprochen, auszulöschen unternahm. Demosthenes schaut in den Schlechtigkeiten und Falschheiten Philipps, welche durch Alexander fortgesetzt wurden, nicht ein particulares Uebel, sondern ein allgemeines Missgeschick und schweres Leiden, welches auf der Menschheit lastet. Demosthenes spricht am Schluss der Rede „Pro corona" in dem strengen Bewusstsein einer religiösen Krisis: „möchte doch, o ihr Götter, Keiner von euch das bestätigen, was jene gottlosen Landesverräther wünschen, sondern mögt ihr wo möglich auch diesen Menschen eine bessere Gesinnung einflössen; wenn sie aber unheilbar sind, so schlagt sie zu Land und Meer mit Verderben, uns Uebrigen aber gewährt die schnellste Erlösung von der obschwebenden Gefahr und beständiges Heil" (Schäfer „Demosthenes und seine Zeit" III 1 261). Das Gebet eines hohen Geistes, das an die Psalmen erinnert! Alexander verlangte von den Griechen die Anerkennung seiner Gottheit. Die Lacedämonier erwiderten: „Wenn denn Alexander Gott sein will, so sei er Gott" (Schäfer S. 285). Athen aber nahm diese Sache ernster. Der alte Lycurg, Mitkämpfer des Demosthenes für politische Freiheit, sagte: „was ist das für ein Gott, wenn man nicht beim Eintritt sondern beim Austritt aus dem Heiligthum sich von der Befleckung reinigen muss?" (a. a. O. S. 286) Als Alexander sein Verlangen mit Drohungen unterstützte, rieth Demosthenes, ihm die Ehre an dem Himmel nicht streitig zu machen, jedoch unter Vorbehalt der politischen Selbstständigkeit (S. 290). Die neue Gottheit soll also keinen Einfluss haben auf die Staats-

angelegenheiten, eine Verwahrung der Staatssouveränität gegen hierarchische Uebergriffe! Der Widerstand des althellenischen Bewusstseins ward aber endlich gebrochen durch das immer noch einflussreiche Orakel der Pythia. Nach dem Kirchenhistoriker Sokrates hat die Pythia den Alexander als den Zeus in Menschengestalt, als den Sohn des Zeus gefeiert. Sokrates hat die den Alexander betreffenden Sprüche der Pythia erhalten (Histor. Ecc. III 23). Jedoch bleibt das Widerstreben gegen die falsch religiöse Neuerung noch eine Zeitlang in Griechenland in Kraft und macht uns immer wieder aufmerksam auf die allgemeine Bedeutsamkeit der sich hier vollziehenden Wandelung. In der Leichenrede auf Demosthenes sagt Hyperides: „Bilder, Altäre und Tempel für die Götter werden nachlässig gepflegt, dagegen der Cultus der Menschen, nämlich Alexanders und seines Freundes Hephästion, wird mit Sorgfalt behandelt". Es zeigt sich sofort, dass die Einführung des Menschencultus den Göttercultus beeinträchtigt. Von Antipater sagt Suidas, er sei der einzige unter den Diadochen, der es für gottlos gehalten, Alexander Gott zu nennen. Andererseits machten dem Demodes, der wegen mancher Dinge beschuldigt wurde, die Athenienser vor allem Anderen den Vorwurf, dass er die Gottheit des Alexander beantragt und eingeführt, und Aelian nennt diesen Antrag des Demodes eine masslose Gottlosigkeit (Schäfer S. 29).

Somit wurde also der asiatische Despotencultus in Europa eingeführt und zwar zunächst in Griechenland und zwar unter dem deutlichen Zeichen eines bösen Gewissens. Wie Paulus die Heiden wegen des Götzendienstes verantwortlich macht (Röm. 1 21), so verurtheilt das hellenische Gewissen die Anfänge des Menschencultus. Aber es dauert nicht lange, da schauen wir diesen Cultus in Griechenland mit seinen arg verwüstenden Folgen. Demetrius, mit dem Beinamen „Städtebezwinger", ein Mann von bezaubernder Schönheit und ausgezeichneter kriegerischer Tüchtigkeit, hatte Athen erobert. Nachdem er sodann die Republik in Königthum verwandelt, wurde das Bacchusfest Demetria genannt, und ein Gesetz feiert Demetrius als σώτηρ und verordnet, dass sein Ausspruch gelten

soll wie ein Orakel, worüber Plutarch schreibt: „sie haben den, der ohnehin nicht gesunden Sinnes war, verdorben, denn er war wollüstiger als alle Könige jener Zeit“ (Plutarch I 895 b). Er nannte die Göttin Athene seine ältere Schwester und führte in dem Pantheon ein so greuelvolles Leben, dass Plutarch erklärt, er könne das Einzelne dieses wüsten Wesens nicht einmal nennen (990 c). Die Athenienser verfielen in den Wahn, dass Alles, was Demetrius befehle, vor den Göttern heilig und vor den Menschen gerecht sei (899 f). Den Hetären des Demetrius wurden unter dem Namen der Aphrodite Tempel errichtet (Athenäus VI 67). Sie feierten den Demetrius, als wäre er allein der wahre Gott, die anderen aber schliefen oder wären abwesend oder existirten überall nicht. Sie richteten Bitten an ihn und beteten ihn an und sangen ihm zu Ehren das unzüchtige gotteslästerliche Lied, welches Athenäus erhalten hat (VI 63). Dieses gotteslästerliche Lied sangen, wie selbst Athenäus bemerkt, diejenigen, welche einst Sieger bei Marathon waren und diejenigen mit dem Tode bestraften, welche vor dem Perserkönig angebetet hatten (VI 64). Nachdem es so weit mit den frommen hellenischen Freiheitshelden gekommen war, werden wir uns nicht wundern, dass dreihundert Jahre später die Athenienser den Antonius, der dem Demetrius an Schönheit und Tapferkeit ähnlich war, auf sein Verlangen Dionysos nannten (Lipsius ad Tacitum, ed. Gronow I 1148).

Trotz aller Abwehr von Seiten der altrömischen Denkart und Sitte drangen dennoch die Neuerungen des Orients und Hellas nach Rom, und was die Menschenvergötterung des Herrschers anlangt, so ist dieselbe nirgends eine so weltgeschichtliche Macht geworden wie in Rom. Die absolute Gewalt in derjenigen urbs, welche, wie Rutilius sagt, den orbis in sich aufgenommen, ist ein Zauber, wie er bisher noch nicht dagewesen, vor welchem in der haltlos gewordenen Welt, die an keine Ideale mehr glaubt, Alles und Jedes sich beugt. Auf den Trümmern der römischen Republik und Freiheit erhob sich ein Herrschergenie sonder Gleichen, Julius Cäsar, der durch allseitige eminente Talente und eine die Gemüther erobernde Liebenswürdigkeit in der erschlafften römischen Welt

einen übermenschlichen Eindruck machte. „Cäsar hatte die Wahl, als Feldherr, Staatsmann, Gesetzgeber, Rechtsgelehrter, Redner, Dichter, Geschichtsschreiber, Sprachforscher, Mathematiker und Architekt zu glänzen" (Drumann: römische Geschichte III).

Sulla sah in dem von der Mutter Aurelia sorgfältig erzogenen Knaben Cäsar mehr als einen Marius (Drumann III 131). Nachdem Cäsar seine eminente Ueberlegenheit allseitig bewiesen hatte, da vermochte das bezauberte Rom sich nicht länger in den bisherigen Schranken der Verehrung zu halten. Als Cäsar von den Bürgerkriegen heimkehrte, beschloss der Senat, dass sein Triumphwagen im Capitol der Statue Jupiters gegenüber stehen sollte, dass ihm eine Statue von Erz mit der von ihm später getilgten Inschrift „dem Halbgott", so dass seine Füsse auf einer Weltkugel ruhten, errichtet werden sollte (Drumann a. a. O. p. 610). Nach der schrecklichen Schlacht bei Munda wurden Cäsar in Rom göttliche Ehren erwiesen. Seine Statue von Elfenbein sollte bei den circensischen Spielen mit den Götterstatuen in einem Prachtwagen aufgeführt werden. Jetzt begann auch die Sitte, bei dem Heil und der Wohlfahrt (τύχη) Cäsars zu schwören, eine Sitte, deren Weigerung für die Christen tödtlich werden sollte (Eusebius h. c. 14 15). Endlich (τέλος) ging man so weit, sagt Dio, ihn Julius Jupiter zu nennen und ihm mit Rücksicht auf seine Milde einen Tempel zu weihen, und zum Beweis, wie ernstlich dies gemeint sei, Antonius zum „flamen Dialis" zu machen (Dio XLIV 6, Cicero Philippica I 43). Antonius nennt Cäsar in der Leichenrede ohne Umschweif nicht bloss ὁ ἥρως, sondern auch ὁ θεός (Dio XLIX 49, cfr. Dio XLIV 51). Dio bemerkt wiederholt, dass Cäsar an diesen göttlichen Ehren Freude gehabt und Sueton schreibt: „ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est (Cäsar c. LXXVI). Die Wahrnehmung von Cäsars Wohlgefallen trieb seine Schmeichler immer weiter (Dio XLIV 6 7). Nach einem Senatsbeschluss im Jahre 45 wurde Cäsars Bild auf die Münzen gesetzt, eine Ehre, die bisher keinem Lebenden zu Theil geworden (Drumann a. a. O. p. 663). Cäsar erkannte es auf diesem Wege der steigenden Selbst-

vergötterung als eine Nothwendigkeit, dass ihm auch das ganze Sacralwesen überantwortet werden müsse. Drumann beweist aus Cäsars Münzen, dass er auf die priesterliche Würde einen grossen Werth legte. Cäsar war seit 74 v. C. Pontifex, seit 63 Pontifex maximus, und später wurde ihm das Priesterthum des Oberpontifex als erbliches übergeben, und auch das Censoramt unter dem neuen Titel „Praefectus moribus" ward ihm lebenslänglich zugesprochen (Drumann III 662). Es war ganz folgerichtig, dass in dem, welcher als Gott bezeichnet und verehrt wurde, die höchste weltliche und geistliche Gewalt vereinigt geschaut wurde.

Cäsar hat durch seine allseitige eminente Ueberlegenheit an diesem Ort und in dieser Zeit seinen Namen zu einem Titel und Typus gemacht, der von nun an der Weltgeschichte auf Jahrtausende eingeprägt ist. Das bedeutsamste Zeichen dieses Namens und dieses Titels ist aber der aus dem Morgenland in das Abendland übertragene Cäsarcultus.

Die angeführten Thatsachen beweisen, dass die Menschenvergötterung des absoluten Herrschers in Rom von Cäsar ihren Anfang nimmt. Diese Neuerung erweist sich als der verhängnissvolle Anfang einer grossen weltgeschichtlichen Unwahrheit. Manches hier in Betracht kommende Material ist längst aus den Classikern und den Patres gesammelt von Julius Cäsar Bulenger, Professor in Pisa, in Libri XII de imperatore et imperio Romano, 1618; aber die weltgeschichtliche Bedeutung dieses römischen Cäsarcultus ist auch gegenwärtig noch nicht genügend gewürdigt. Es ist zu bedauern, dass Drumann, der sich durch seine biographischen Forschungen um die Geschichte dieser Zeit ein bleibendes Verdienst erworben, die unheilvolle Bedeutung jener Neuerung nicht erkannt hat. Drumann schreibt: „längst dienten die Götter den Optimaten nur noch zu Hebeln der Staatsmaschine, warum sie nicht auch an dem neuen Hofe einführen, um ihn mit Glanz zu umgeben, sinnlose Namen und Gebräuche bei seiner Ausstattung verschwenden?" (III 666). Aehnlich äussern sich auch Andere, welche die Bedeutung des Cäsarcultus herabzustimmen versuchen. Ich bedaure, dass auch Bestmann

den Cäsarcultus nicht ernstlich genug genommen hat. Das religiöse Gebiet ist ein sehr empfindliches, Veränderungen von Namen und Gebräuchen wollen hier allemal als etwas hoch Bedeutsames mit grossem Ernst erkannt und gewürdigt werden.

Da, wo das göttliche Licht der Welt leuchtet, gilt der Name Gottes als der Inbegriff der der Menschheit zugewandten und geoffenbarten Gottheit und wird dadurch von Allem, was weltlich, was ungöttlich, was widergöttlich ist, streng geschieden. Es ist das dritte Wort vom Sinai, welches verbietet, den Namen Gottes hinzutragen und in Verbindung zu bringen mit irgend Etwas, was nichtig und eitel ist. Nichtig aber, eitel und Lüge ist nach alttestamentlicher Offenbarung Alles, was nicht Gott ist oder was nicht von Gott geheiligt und getragen wird. Im neuen Testament steigert sich noch die Heilighaltung des göttlichen Namens. — Die erste Bitte des Herrngebetes fleht um die Heiligung des göttlichen Vaternamens; es ist das erste und vornehmste Anliegen der gesammten Christenheit, dass das höchste Kleinod, welches der Menschheit anvertraut ist, der heilige Name, geschützt und bewahrt bleibe vor aller Befleckung aus dem Reiche der Lüge und der Ungerechtigkeit dieser Welt. — Allerdings, diese scharfe Scheidung zwischen Gott und Nichtgott, welche die Offenbarung aufrichtet, finden wir im Heidenthum nicht, aber die allgemeine Sitte des Eides bei dem göttlichen Namen beweist doch, dass der Name Gottes als das Höchste verehrt wurde, das man nicht mit der Lüge in Verbindung zu bringen wagen dürfe. Aus diesem, auch im Heidenthum vorhandenen Bewusstsein von der ausschliesslichen Hoheit des göttlichen Namens erklärt sich die Scheu, den göttlichen Namen auf einen noch so gewaltigen Menschen zu übertragen, welche Scheu wir bei den Hellenen gefunden haben. Und den Spuren dieser Scheu werden wir auch bei dem weiteren Verfolgen des Cäsarcultus noch öfter begegnen; haben wir doch schon bemerkt, dass Cäsar selbst die seiner Statue eingegrabene Inschrift „Dem Halbgott" wieder tilgen liess. Die Anfänge des Cäsarcultus sind zur Zeit Cäsars nicht ohne Regung des bösen Gewissens in der römischen Welt eingeführt (Cicero Philipp. II 43, cfr.

Dio XLIV 6). Aber die ganze Tragweite dieses abgöttischen Cultus kommt erst dann zum Vorschein, wenn der Kampf zwischen dem Namen Cäsars und der Gottheit Christi durch das blutige Martyrium der Christen auf dem offenen Weltplan entschieden wird, und kein Christ sollte jemals vergessen, um welchen theuren Preis die Menschheit aus der Sclaverei dieser abgöttischen Cäsaranbetung erlöset worden ist.

Der Cultus des Julius Cäsar, der Anfang des Cäsarcultus in Rom, erhielt seine officielle Einführung unter Augustus. Denn keineswegs wurde diese Neuerung ohne thätlichen Widerstand durchgesetzt. Die Consuln zerstörten den Altar, der bei der Leichenfeier Cäsars ihm zu Ehren errichtet war und bedrohten mit dem Tode Alle, welche diese That verurtheilen würden (Dio XLIV 5), und Cicero belobt den Dolabella, dass er sich der durch Augustus eingeleiteten Apotheose widersetzt habe (Ad famil. IX 14). Aber als die Verschworenen geschlagen und vernichtet waren, erschien die Apotheose Cäsars als eine gerechte Sühne. Die Triumvirn decretirten, dass wer den Geburtstag Cäsars nicht feiere mit Lorberkränzen und Festfreude, dem Jupiter und dem Cäsar zu Ehren, verflucht sein solle (Dio XLVII 18). Wenn nun Suetonius am Ende der „Vita Caesaris“ schreibt: „in deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione vulgi“ so ist damit angedeutet, dass dem anfänglichen Widerstand eine allgemeine Volksüberzeugung von der Vergötterung Cäsars gefolgt sei. Während der Spiele, welche Augustus zu Ehren Cäsars veranstaltete, erschien sieben Tage lang ein Komet, und es wurde geglaubt, dass dieser Stern die Erscheinung des in den Himmel aufgenommenen Cäsar sei, und wurde deshalb an der Stirn seines Bildes ein Stern angebracht (Sueton Julius C. LXXXVIII). Der Volkstribun Pacuvius setzte es gegen das Widerstreben des Augustus durch, dass das ganze Verhältniss der Unterthanen zu dem Cäsar als eine religiöse Selbsthingabe aufgefasst und bezeichnet wurde, und Dio, ein Mann von senatorischem und consularischem Range, fügt hinzu, dass nach zweihundert Jahren der Sprachgebrauch diese Anschauung als eine allgemein geltende aufgewiesen habe (Dio LIII 20, vgl. Vegetius De re

militari II 5). Das Zeugniss Dios beweist, dass die politische Gesinnung, welche mit dem Cäsarcultus innerlich verwandt ist, zweihundert Jahre nach dem Ende der Republik der römischen Welt in Saft und Blut übergegangen ist, woraus mit Nothwendigkeit hervorgeht, dass der Cäsarcultus nicht ein zufälliges und beiläufiges Phänomen in dem römischen Kaiserreich gewesen, sondern eine die gesammte Anschauung, Sitte und Sprache beherrschende Macht. Dass Augustus dem Pacuvius Widerstand geleistet, ist wiederum ein Beweis, dass die grosse Neuerung sich mit Mühe durchzuarbeiten hat, dass aber dieser Widerstand, der bei Augustus anfänglich nur äusserlich und aus kluger Berücksichtigung der noch nicht völlig überwundenen republikanischen Volksmeinung hervorgegangen, wirkungslos bleibt, beweist, dass nachdem einmal die Scheu überwunden ist, den hohen Gottesnamen in die Welt des Cäsarenthums zu versenken, diese Profanation sich auch ausleben und auswirken muss und wird. Wir können aber nicht umhin, schon hier zu bemerken, dass sich in Rom eine Macht und ein Cultus erhebt, welcher, vollendet, die Völkerwelt von dem wahren Gott für immer loszureissen geartet ist. Nur dadurch ist dieses Verhängniss abzuwehren, dass was in Cäsar falscher Schein ist in Christo That und Wahrheit wird.

Die Bahn des verhängnissvollen Cultus war durch Julius Cäsar gebrochen, die Regierung des zweiten Cäsar geht auf dieser Bahn vorwärts. Was dem Augustus an Geistesgrösse im Vergleich mit Cäsar abgeht, das ersetzt er durch die Eminenz seiner kalten Klugheit, mit der er als Jüngling schon die Klügsten überlistet und sein ganzes Regiment als ein Schaustück auf offener Weltbühne vollendete, wie er selbst auf dem Sterbebett bekannt hat. Cäsar suchte das ganze Sacralwesen in seine Gewalt zu bekommen, um nicht bloss den Körper sondern auch die geistigen Funktionen des Volkes zu beherrschen. Augustus ist auch hier sein Nachfolger. Er besetzt die „cura legum et morum“ (Peter Römische Geschichte III 37), er führt das Oberpriesteramt (Dio LIII 17), er hat das ganze Orakelwesen in seiner Hand, auf seinen Befehl werden Weissagebücher verbrannt, über die sibyllinischen Bücher führt er die Aufsicht (Sueton XXXI, Dio LIV 17,

Marquardt: Römische Staatsverfassung 3. Band Sacralwesen S. 341). Diese Beschlagnahme des gesammten Religionswesens, dieses cäsarische Summepiscopat macht den Eindruck, als sei das ganze Geistesleben eine Domäne des Cäsarhofes. Zu Grunde liegt die Anschauung, dass, so wie die äussere Welt unter der Herrschaft Cäsars in stille Ruhe eingehüllt ist, so auch das Geistesleben zu dem Ziel eines festen Stillstandes gekommen ist. Die Folge dieser officiellen Anschauung ist diese, dass jede Geistesbewegung namentlich auf dem Gebiete, auf welchem die Geister am entzündbarsten sind, nämlich auf dem religiösen Gebiet von vornherein in hohem Grade für den Staat als verdächtig angesehen wird. Der officielle Ausdruck für diese Anschauung hat in dem „Corpus juris" eine Stelle gefunden: „Si quis aliquid fecerit, quo leves Romanorum animi superstitione numinis terrentur, D. Marcus ejusmodi homines in insulam relegari jussit" (De poen. 30, lib. 48, tit. 19). Der Urheber dieses höchst charakteristischen Gesetzes, wie ausdrücklich gesagt wird, ist Divus Marcus, also Marcus Aurelius Philosophus, also der berühmte stoische Philosoph auf dem Kaiserthron. Wie der Cäsarcultus das Oberpriesteramt zu einer infallibelen Hierarchie, so macht diese Menschenvergötterung die Philosophie zu einer Dictatur im Reich der Gedanken. Marc Aurel hat sich vorgenommen, sich nicht verkaisern zu lassen, aber der Cäsarcultus ist stärker als sein Wille. Als Philosoph weiss er, dass nicht die Leidenschaft sondern die Vernunft gelten soll. Aber der vergötterte Cäsar fragt nicht, ob die leicht beweglichen Seelen der Römer von Vernunft und Gewissen oder von fantastischen Schrecken bewegt werden. Die Schrecken sind das Störende, nicht die Motive, wer die Seelen in Unruh versetzt, mag er die besten Gründe und Absichten haben, er bricht den Bürgerfrieden, er hat sein Bürgerrecht verwirkt, er wird ins Exil verbannt. Der Rath des Maecenas an Augustus, fremde Culte zu meiden und auszurotten, wird hier modificirt. Es kommt darauf an, ob der fremde Cultus die leicht beweglichen Römer beunruhigt, ist das nicht der Fall, dann ist derselbe nicht strafbar, wie denn Maecenas selbst ein Anhänger des neueingeführten Cybelecultus war (Anthologia latina ed. Burmann I 29). Das Gesetz

des Divus Marcus gewinnt eine drohende Gestalt, wenn man bedenkt, dass eine gründliche Erschütterung der römischen Gemüther nicht bloss heilsam sondern sogar nothwendig war. Diese gründliche Erschütterung gilt für ein Verbrechen, damit ist ein radicaler Conflict in Aussicht gestellt. Wir werden übrigens auf die Stellung des Philosophen auf dem Cäsarthron zu der menschlichen Gewissensfrage später zurückkommen.

Das Vernunftwidrige und Seelengefährliche des Cäsarcultus zeigt sich sofort in den Anfängen und in dem eben charakterisirten Gesetz des Gefeiertsten aller Cäsaren. Die ganze Tiefe dieses Verderbens enthüllt sich aber erst, wenn wir die ganze Breite dieses Unheils durch die Zeiten des ungebrochenen Cäsarcultus verfolgen.

In Folge des Cäsarcultus bildete sich ein eigenthümlicher Sprachgebrauch in den höchsten Kreisen wie in den niedrigsten Schichten des Volkslebens.

Allbekannt ist, wie die berühmten Dichter Vergil, Horaz und Ovid demselben ergeben sind.

In seiner Verbannung hat Ovid die Bilder des Augustus, Tiberius und der Livia erhalten. Er nennt diese Bilder ohne Weiteres „deos" (Ex Pont. II 8 1—4). An diese Götterbilder wendet er sich: „Adnuite o timidis mitissima numina votis" (51), und er schmeichelt sich mit der Hoffnung auf Erhörung seiner Bitte, da sich das Angesicht der Bilder erheitere (73). Dieses Spiel des unglücklichen Dichters beweist, dass der Cäsarcultus unter Augustus dem allgemeinen Bewusstsein muss ganz geläufig gewesen sein, sonst hätte Ovid diese krasse Apotheose der Kaiserbilder nicht wagen dürfen. Und in der That finden wir einen Beleg, dass das einfache Volksbewusstsein die Menschenvergötterung des Kaisers bereits in sich aufgenommen und sich in der Volkssprache in ursprünglicher Weise ausspricht. Als Augustus auf seiner letzten Reise Unteritalien besuchte, wurde er durch eine merkwürdige Scene überrascht und hoch erfreut. Steuerleute und Matrosen eines alexandrinischen Schiffes kamen ihm in einem feierlichen Aufzug in weissen Kleidern, bekränzt und Weihrauch spendend entgegen und begrüssten ihn folgendermassen: „Durch dich leben wir,

durch dich fahren wir, durch dich geniessen wir Freiheit und Glück" (Sueton XCVIII). Es ist die überschwängliche, über das menschliche Mass hinausgehende Sprache, welche wir nicht anders als Anbetung nennen können. Was die Schiffer hier aus ihrem eigenen Berufsleben aussprechen, das verkündigt der Historiker Vellejus aus seinem geschichtlichen Bewusstsein. „Nihil optare a diis homines, nihil dii hominibus praestare possunt, nihil voto concipi, nihil felicius consummari potest, quod non Augustus post reditum in urbem rei publicae populoque Romano terrarumque orbi repraesentaverit" (II 89). *) Dieses Evangelium des Cäsarcultus, nachdem es einmal unter Augustus verkündigt worden, hat sich fortgesetzt, wie wir hier vorausgreifend bemerken wollen, bis zum Schluss der antiken Aera, wie folgende Schriftstellen ergeben: Seneca ad Polybium XXVI, Plinius Hist. XXV 2, Historia Augusta Lugd. Bat. I 892, Panegyricus Pacati ad Theodosium c. VI.

Es muss aber wiederholt daran erinnert werden, dass dieses heidnische Evangelium immer noch nicht das ganze Volksbewusstsein gefangen nimmt, es giebt immer noch einen Widerspruch des Volksgewissens, der trotz aller officiellen und conventionellen Lügen immer wieder auftaucht.

Weil Augustus keineswegs immer und überall mit seiner übermenschlichen Anmassung der Zustimmung des Volkes sicher ist, sondert er die Soldaten von der Bürgerschaft und bewaffnet den Cäsarcultus mit dem Schwert der Soldatesca (Sueton XLIV). Der Widerspruch gegen Cäsarcultus ist immer noch vorhanden und lässt sich hören als eine nationale Gewissensstimme. Die Klage, welche wir schon aus Athen vernommen, dass der Menschencultus den Göttercultus schädigt, wiederholt sich in Folge des Cäsarcultus auch in Rom. Augustus wird angeklagt, dass für die Verehrung der Götter Nichts übrig gelassen sei, nachdem Augustus Tempel und Bilder, Priester und Erzpriester für sich in Anspruch genommen

*) Ich freue mich, dass Peter Denen entgegen getreten ist, welche den Vellejus gegen den Vorwurf der Schmeichelei in Schutz nehmen wollen (Geschichte Roms III 1 342).

(Tacit. Ann. I 10). Sejanus rühmt sich, dass er seine Wünsche zuerst dem Tiberius vortrug und dann erst den Göttern (Tacit. Ann. IV 39). Da die durch das Herkommen verehrten Götter durch die neuen menschlichen cäsarischen Gottheiten zurückgesetzt wurden, so verstärkte sich im Lauf der Zeit diese Klage noch immer mehr, dieselbe nahm schon in den Tagen des Augustus die bedenkliche Wendung: „die Götter verlassen die Erde", und was das bedeutet, wird uns erst ganz verständlich, wenn wir Leben und Wandel der neuen Götter kennen lernen.

Natürlich wurden die dissentirenden Stimmen überhört, und es fehlte nicht an einem prätorischen Mann, der den Eid leistete, dass er die Auffahrt des Augustus zum Himmel gesehen. Das Ergebniss war, was Seneca so ausdrückt: „Augustum deum esse non tamquam jussi credimus" (De clem. I 10 3), das heisst: die Gottheit des Augustus ist nicht, wie es bei Späteren öfter geschehen, beschlossen und befohlen, sondern sie ruht wie die des göttlichen Julius (Sueton LXXXVII) auf der Ueberzeugung der grossen Majorität.

Tiberius hatte nicht bloss Witz sondern auch gesunden Verstand, der ihn bestimmte, ein starkes Hervortreten des immerhin noch neuen Cäsarcultus, soweit derselbe ihn persönlich betraf, abzuweisen. Er wollte nicht mit dominus angeredet werden und gestattete nicht, die Bezeichnung sacrae für seine occupationes (Sueton XXVII). Als es sich um die Einweihung eines Tempels für ihn handelte, verhielt er sich abwehrend, indem er im Senat öffentlich erklärte, dass er sterblich sei und sein Amt als Mensch verwalte (Tacit. Ann. IV 37 38). Diese Abweisungen bestätigen im letzten Grunde, dass der Cäsarcultus in der Zeit der beiden ersten Cäsaren bereits so feste Wurzeln in Rom geschlagen hat, dass solche Aeusserungen, wie die von Tiberius angeführten, denselben in keiner Weise mehr erschüttern können. Ist doch auch das höchste Gesetz Tibers das ihm von Augustus überlieferte Programm (Suet. Octav. XCVIII, Tiber. XXI, Tacit. Ann. I 11, IV 37, Agricola XIII, Strabo nach Lipsius ad Tacit. Ann. IV 37). In dem Programm des Augustus hat aber ohne Frage der Cäsarcultus eine hervorragende Stelle. Tiberius lässt es

geschehen, dass im Senat auf der Grundlage: „principes instar deorum esse" Anklagen erhoben wurden (Tacit. Ann. III 37), ferner, dass das „crimen majestatis", welches durch den Cäsarcultus merklich verschärft war, was ein Beispiel bei Seneca de benef. III 26 beweist „omnium accusationum complementum erat" (Tacit. Ann. III 38). Tiberius hat es ferner geduldet, dass dem Sejan, seinem Grossvezier, den Tacitus als eine Strafe des göttlichen Zornes für Rom bezeichnet (Tacit. Ann. IV 1), ein Bild neben dem des Kaisers errichtet wird, dass bei beiden geopfert und gebetet, dass bei dem Glück des Sejan, wie bei dem des Cäsar, geschworen wurde (Tiberius von Stahr p. 212). Vellejus, der Bewunderer des Tiberius, ist zugleich ein begeisterter Lobredner des Sejanus, dieser durfte bei Lebzeiten des Tiberius, als Sejanus noch auf schwindelnder Höhe stand, wie bereits erwähnt, öffentlich schreiben: „es können Menschen von den Göttern Nichts wünschen, die Götter können Menschen Nichts leisten, es kann Nichts gewünscht, es kann Nichts geschenkt werden, was nicht Augustus nach seiner Rückkehr in die Stadt dem Staat, dem römischen Volk und dem Weltkreis geleistet hat" (Vellejus II 89). So schreibt ein Historiker in den Tagen des Tiberius, den der Zauber des Cäsarcultus trunken gemacht. Aehnlich hat ein Mann der Gelehrsamkeit C. Valgius unter Tiberius die Majestas des vergötterten Augustus gepriesen als die Macht, welche alles Uebel der Menschheit heilen kann (Plin. h. n. XXV 2). Was die Stellung des Tiberius zum Cäsarcultus anlangt, so kommen noch die Aussagen des Vellejus in Betracht. Tiberius wird es zum Ruhm angerechnet, dass er sich für die Erbauung eines dem Vater, nämlich Augustus, geweihten Tempels bemüht (Vellejus II 130). Tiberius hat den Vater, also Augustus, geheiligt (sacravit), nicht durch Gesetz sondern durch Glauben (religione), so hat er ihn nicht durch den Namen sondern durch die That zum Gott gemacht („sed fecit deum") (II 126). Von der Kaiserin Mutter schreibt dieser Historiker, sie sei in allen Stücken den Göttern ähnlicher gewesen als den Menschen (II 136). Die bezeichnenden Worte in diesen Aussprüchen sind alles Beweise von dem anerkannten und geltenden Kaiser-

cultus in der Zeit des Tiberius. Ein authentisches Zeugniss ferner über den Cäsarcultus unter Tiberius finden wir in der Schrift des römischen Valerius Maximus. In der Vorrede ruft dieser Schriftsteller den Cäsar an, der dem „väterlichen Gestirn im Himmel durch seine irdische Gegenwart gleich steht". Valerius schreibt: „wie die alten Redner und Dichter in ihren Vorreden den Jupiter um Beistand angerufen, so wende ich mich an Cäsar um Hülfe" (Vgl. Quintilian Instit. IV, Procemium). Hier ist also in den Tagen des Cäsars Tiberius der Cäsarcultus in ipso actu unter den Augen des Kaisers in Uebung. Die gelegentliche Abweisung von Klagen wegen Sacrilegien ist in dem Munde des Tiberius: deorum injuriae diis curae (Tacit. Ann. I 73) ein akademischer Satz, der nicht das Gewicht von Freisinnigkeit, welches Stahr ihm beigelegt, besitzt (p. 349).

Bei den drei ersten Cäsaren finden wir in dem Cäsarcultus noch einige Spuren von Zurückhaltung, der Vierte dagegen, nachdem er in dem ersten Augenblick seines Sitzens auf dem Thron Mass gehalten, stürzt sich sodann mit unmenschlicher Begier in den Genuss der cäsarischen Ungebundenheit und trinkt den dämonischen Kelch des Cäsarcultus bis auf die Hefe. Er liess sich begrüssen als Jupiter Latialis (Suet. XXII), es wurden ihm Tempel und Opfer als gegenwärtiger Gottheit geweiht (Dio LIX 4), Gebete, Gelübde und Opfer wurden ihm dargebracht (Dio LIX 26). Dio sagt von diesem Cäsar Cajus, er wolle lieber alles Andere scheinen denn als Mensch (LIX 26), und Sueton nennt ihn ein Monstrum (XXII). Wenn wir uns diese beiden Worte von zwei Historikern merken, dann brauchen wir nicht die unsagbaren Greuel, die er vollbringt und die er mit sich vornehmen lässt, anzurühren. Nur wollen wir uns ein verhängnissvolles Wort merken, das Cajus im Munde führt und das seitdem eine Geschichte hat, eine Ausgeburt des Cäsarcultus. Cajus sagt zur Antonia seiner Grossmutter: „memento omnia mihi et in omnes licere" (Suet. XXIX).

Unter Claudius war bereits dieser Grundsatz: „Caesari omnia licent" (Seneca ad Polyb. VII 2) geläufig, und wenn Sueton schreibt, dass Nero in die Fussstapfen Caligulas getreten, so denkt er vielleicht vorzugsweise an das Wort des, wie Seneca

sagt, „aufgeblasenen" Kaisers: „der sei kein rechter Fürst, der nicht wisse, wie viel ihm erlaubt sei" (Suet. Nero XXXVII). Gleichfalls wird unter Nero der Spruch verkündigt: „non tantum honesta dominanti licent, qua juvat reges eant" (Thyest. 214 218). Die unverschämte Frechheit eines cäsarischen Weibes gab diesem entsetzlichen Grundsatz durch Wort und That seine infernale Vollendung: „Julia noverca Antonini Caracallae cum esset pulcherrima et quasi per negligentiam se maxima corporis parte nudasset dixissetque Antoninus: vellem si liceret, respondisse fertur: si libet licet, an nescis te imperatorem esse et leges dare et usu accipere? Quo audito furor inconditus ad effectum criminis roboratus est nuptiasque celebravit, quas si sciret se leges dare vere solus prohibere debuisset, matrem enim (non alio dicenda erat nomine) duxit uxorem, ad parricidium junxit incestum, si quidem eam matrimonio sociavit, cujus filium nuper occiderat" (Hist. August. I 730, Aurelius Victor de Caesaribus XXI, vgl. Ovid. Fast. V 370).

Man hat bekanntlich versucht, die enormen Excesse an dem Cäsarenhofe aus wiederholten Geistesstörungen zu erklären. Diese Hypothese hat den Vortheil, dass die Beschämung, die uns bei dem Anblick dieser Dinge überkommt, durch dieselbe etwas gemildert wird. Aber da diese Hypothese sich nicht beweisen lässt, so müssen wir uns darein ergeben, dass die menschliche Natur in dem Stande der äussersten Versuchung, die in dem Cäsarcultus enthalten ist, vor solchen aus dem Abgrund stammenden Ungeheuerlichkeiten nicht geschützt ist. Man muss sich Mühe geben, zwei Dinge zu verstehen; einmal den Gipfel einer beispiellosen Macht des römichen Cäsar und dann den zur freiwilligen Knechtschaft herabgesunkenen Niedergang der römischen Welt. Der Cäsar ist der, vor dessen Zorn, wie Ovid klagt, die Welt vom Aufgang bis zum Niedergang erzittert, vor dessen Arm es kein Entrinnen giebt, wie Gibbon richtig bemerkt. Und die römische Welt unter den Cäsaren? So beschreibt sie ein competenter Zeuge Petronius: „Heu heu nos miseros, quam totus homuncio nihil est!" (Anthol. ed. Burmann I 579), „nos vino scortisque demersi" (Satyr. LXXXVIII). Wenn man diese beiden Momente jedes

für sich und beide in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung ernstlich erwägt, dann kann man sich die Greuel des Cäsarcultus möglich denken, freilich nicht ohne tiefe Beschämung über den Fall der Menschheit.

Wir wollen fortfahren, um den weiteren Verlauf des Cäsarcultus in seinen Hauptmomenten zu verfolgen. Der durch die Schändlichkeiten des Caligula erregte Abscheu war nicht stark genug, um die Menschenvergötterung der Cäsaren zu corrigiren. Wir haben bereits in dem dritten Abschnitt nachgewiesen, dass der Mann, welcher nach seiner ganzen Denkart und nach seiner Weltstellung den Beruf hatte, diese Abgötterei zu bekämpfen, dass eben dieser Mann unter dem traurigen Regiment des Claudius sich selber in schimpflicher, ja niederträchtiger Weise zu dem herrschenden Cäsarcultus bekannt hat. Und was die Zeit des Nero anlangt, so ist uns derselbe Mann schon als ein förmlicher Verführer des jungen Cäsar zur Selbstvergötterung bekannt geworden.

Damit man aber nicht meine, dass die Tugend der ersten beiden Flavier das Unheil gebessert, zu welcher Meinung Baur neigt, wie wir später noch näher sehen werden, müssen wir bei Domitian etwas verweilen. Wenn Tacitus sagt, dass Domitian mit einem Streich dem Freistaat garaus gemacht „velut uno ictu rempublicam exhausit“ (Agric. XLIV), so kündigt sich dieser Gewaltstreich durch Nichts so deutlich an, wie durch die Ueberschrift der kaiserlichen Edicte, welche nach Sueton so lauteten: „dominus et deus noster sic fieri jubet“ (XIII). Martial, ein Schmeichler des Domitian, hat diese Ueberschrift (Ep. V 8 1) nachgebildet: „edictum domini deique nostri“. Wie sehr hat der Cäsarcultus seine anfängliche theilweise Verschämtheit abgelegt! „Augustus domini appellationem ut maledictum et opprobrium semper abhorruit“ (Octav. LIII), „Tiberius dominus appellatus a quodam denunciavit, ne se amplius contumeliae causa nominaret“ (Tiber. XXVII, Tacit. Ann. II 87). Dem officiellen Anspruch Domitians an seine Göttlichkeit entspricht die Haltung des römischen Volks. Der Dichter Papinius Statius spendet dem Kaiser seinen Dank für die Einladung an die kaiserliche Tafel. Das kaiserliche Gast-

mahl beschreibt nun Statius als ein Fest, das nicht mehr auf der Erde gefeiert wird sondern unter den Sternen in Gemeinschaft mit Göttern, und der Wein ist Nectar, und mit diesem Tage bricht an die selige Zeit der Menschheit (Silvae IV 2 10—16). Dies ist dem Martial noch nicht genug, derselbe entblödet sich nicht Folgendes zu schreiben: ,,wenn ich eingeladen werde einerseits von Cäsar, andererseits von Jupiter, mögen die Sterne nahebei sein und der Kaiserpalast weit entfernt, ich würde antworten, sucht euch Einen, der lieber beim Donnerer zu Gast sein will, ich bin hier auf Erden bei meinem Jupiter versagt" (Ep. IX 92), denn ,,hehrer und heiliger ist Cäsars Geburtstag als der Tag, da der Berg Ida den kretischen Jupiter gebar" (IV 1 1 2). Die schamlose Schmeichelei der Cäsarvergötterung unter Domitian geht soweit, dass Martial zu behaupten wagt, ,,die Thiere im Amphitheater haben eine Empfindung von dem Numen des Domitian" (XXVII de spectaculis). Mancher ist geneigt, in diesen Ueberschwenglichkeiten Nichts als harmlose Ausbrüche einer damals gestatteten licentia poetica zu sehen. Aber es darf nie ausser Acht gelassen werden, dass in dem Gebiet des Heiligen und Göttlichen auch die licentia poetica zu allen Zeiten ihre Schranke hat. Uebrigens liegt aus den Tagen Domitians eine Thatsache vor, welche beweist, dass auch auf ernsthafte Gemüther der Titel ,,dominus et Deus noster" einen tief corrumpirenden Einfluss gehabt hat. Es ist der strenggesinnte, allgemein verehrte Quintilian, der dem Cäsar Domitian den Tribut der Anbetung darbringt. Domitian hat seine Grossneffen dem Quintilian zur Unterweisung übergeben, und durch diesen Umstand fühlt sich dieser Meister der Wohlredenheit für seinen Beruf um so höher verpflichtet. Nun erinnert er sich, dass die grossen Dichter die Musen zum Beistand anrufen, dass er dagegen im Anfang seines Werkes ,,Institutiones" diese fromme Sitte versäumt habe und müsse nun im Anfang des vierten Buches das Versäumte nachholen, und das thut Quintilian auf solche Weise, dass er vor Allen die Gottheit anruft, welche am gegenwärtigsten ist, und welche mit göttlicher Gnade den Studien zugewandt ist (,,quo neque praesentius aliud neque studiis magis

proprium numen est"). Und wer ist diese gegenwärtige gnadenreiche Gottheit, zu welcher Quintilian für das Gelingen seiner Bücher betet? Der Cäsar Domitian! Dieser wird von dem ernsten Meister angerufen: „ut quantum nobis exspectationis adfecit, tantum ingenii adspiret, dexterque ac volens adsit et me, qualem esse credidit faciat" (Instit. IV praefatio). Quintilian that also unter Domitian ganz dasselbe, was der Anekdotensammler Valerius Maximus gethan, der mit seinem Weihegebet für sein Buch an die gegenwärtige Gottheit des Tiberius sich wendet! Der, von dem Tacitus schreibt: „infensus virtutibus princeps" (Ag. 41), ist derjenige, den Quintilian um seinen göttlichen Beistand für sein Schriftwerk anruft!

Wir werden es begreiflich finden, dass Trajan die krassanstössige Anmassung des Domitian zu mässigen sucht. Plinius lobt das desfällige Verhalten Trajans: „Sic fit, ut dii summum inter homines fastigium servent, quum deorum ipse non appetas" (Panegyr. LII). Aber mit diesem Verzicht Trajans war die Gesinnung der Römer nicht umgewandelt. So wenig die Laster der Cäsaren den Cäsarcultus ausrotten konnten, ebensowenig ihre Tugenden, welche sogar zu einer neuen Stufe dieses Cultus dienen mussten. „Pro nobis ipsis", sagt Plinius in seiner Lobrede auf Trajan: „haec fuit summa votorum, ut nos sic dii amarent quomodo tu, ut dii Caesarem imitentur (Paneg. LXXIV). Also erst kommt Cäsar, dann erst die Götter, in der Liebe und Fürsorge für die Menschheit! Ja, der gefeierte Trajan verdunkelt und verdrängt den Jupiter ganz und gar, denn Trajan verwaltet auf Erden das Geschäft Jupiters, somit hat dieser im Himmel inzwischen Musse (a. a. O. LXXX)! „Es taucht die Ansicht immer wieder auf, als ob in der Kaiserzeit, in welcher nach unserer Meinung fast Alles, was Rom gross gemacht hat, erloschen oder ausgeartet ist, die Blüthezeit des römischen Staates zu erkennen sei" (Peter Geschichte Roms III 2 Vorrede). Gibbon, Hegewisch und jüngst Professor Hausrath sehen innerhalb der römischen Kaiserzeit „die glücklichste Periode der Menschheit". Der letztgenannte Gelehrte behauptet: „die mit Geist am reichsten erfüllte Periode der menschlichen

Geschichte ist die römische Kaiserzeit. Man zeige uns doch in der ganzen Weltgeschichte zwei Jahrhunderte, welche etwas Aehnliches geleistet hätten wie die Kaiserzeit von Augustus bis Septimius Severus" (Kleine Schriften S. 3). Einen stärkeren Gegensatz zwischen dieser Geschichtsauffassung und derjenigen, welche wir hier unter dem Titel Cäsarcultus vertreten, kann es nicht geben. Wir denken daher auch nicht daran, diesen Gegensatz hier principiell zu behandeln, wir wollen durch Thatsachen beweisen, dass das, was wir als die Lüge des Cäsarcultus darlegen, der Wurm ist, welcher, was noch an alter Herrlichkeit des römischen Wesens vorhanden ist, von innenher zerstört. Es wird sich zeigen, dass eben die drei Cäsaren, welche sich vor Anderen durch Tugend und Weisheit auszeichnen, eben diejenigen sind, an denen das Verderben der sacrilegischen Lüge am handgreiflichsten offenbar wird, nämlich Trajan, Marc Aurel und Diocletian.

Das was Plinius an Trajan am meisten lobt, dass er auf Erden als Cäsar das Amt Jupiters verwaltet und ihm im Himmel Musse schafft, das ist das, was die wahre Gottesidee vernichtet, wovon die Folge ist, dass die angemasste Gottheit ihre Gewalt braucht, um die Träger der wahren Gottesidee zu vertilgen.

Die von Hadrian bewirkte, von Christen und Heiden viel besprochene Apotheose des Antinous kann nur als ein Stück des Cäsarcultus verstanden werden. Selbst die abscheuliche Geschichte des Commodus muss einen Beitrag zum Cäsarcultus liefern. Mitten unter seinen Greueln hat sich Commodus Gott genannt und hat sich opfern lassen (Histor. August. I 496). Was noch an sittlichem Gehalt in dem römischen Senat vorhanden war, das bricht nach der Ermordung des Commodus in einem unaufhaltsamen Strom von Flüchen über ihn hervor, und unter diesen Flüchen wird er wiederholt als „hostis deorum" bezeichnet (Hist. Aug. I 524—528). Trotz alledem hat Kaiser Severus diesen Commodus unter die Götter versetzt (a. a. O. 524 610). Und nach dem Tode des Severus wird die Apotheose dieses Commodus feierlich vollzogen, wie Herodian dieselbe ausführlich beschrieben hat (IV 2).

Heliogabal, ein entsetzlicher Mensch, wie er aus dem Morgenlande stammt, so hat er die ganze abgrundmässige Wüstheit des Orients nach Rom verpflanzt. Durch ihn wird der syrische Sonnencultus in Rom Cäsarcultus. Er als Priester der Sonne hat den Namen der Sonne selber sich angeeignet, und identisch mit dieser seiner Gottheit will er in Rom keine andere Gottheit anerkennen, und alle bisherigen Götter sind Diener seiner Götter und damit seine Diener (Hist. Aug. I 802—808). Damit ist das theilweise anfängliche Widerstreben gegen die Menschenvergötterung, welche wir in Hellas und Rom gefunden haben, vollständig überwunden und ausgerottet, Dieser radicale Umsturz aller göttlichen Heiligkeit offenbart sich in unsagbaren Greueln. Lampridius erklärt wiederholt. dass er mit äusserstem Widerstreben an die Erzählung dieser Dinge herangetreten sei und versichert, dass er das Schlimmere überall verschwiegen und was er berichtet möglichst verschleiert habe. Wenn er dann am Schluss seiner Biographie des Heliogabal sich wundert, dass das römische Volk diesen entmenschten Wüstling in dem Nimbus des vergötterten Cäsars ertragen habe, so ist die Erklärung diese, dass das Volk durch die niemals gründlich beleuchtete und bekämpfte Gewohnheit des Cäsarcultus für die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge, von Gut und Böse vollständig schlaff und stumpf geworden war.

Die nächstfolgende Regierung des Alexander Severus bietet zwar keine besonderen Thatsachen des Cäsarcultus, aber da ebensowenig ein Widerstand dagegen constatirt, so bleibt natürlich das Verderben in seinem Bestande. Die Bilder der neuernannten Cäsaren Maximus, Balbinus und Gordianus junior werden zur Anbetung aufgestellt, und sie selbst werden in einem Senatsbeschluss sanctissimi genannt (Hist. Aug. II 56 101 142); die beiden älteren Gordiani werden apotheosirt (ibid. p. 58), der dritte Gordianus wird von Philippus Arabs erst gestürzt und demnächst apotheosirt (Hist. Aug. II 128 135). Die Cäsaren Pupienus (oder Maximus) und Balbinus werden von dem Consul „domini sanctissimi“ genannt (ibid. p. 162). Valerianus redet den Decius an: „sanctissime imperator“ (ibid. 177).

Selbst dem Piso, einem der sogenannten dreissig Tyrannen, werden durch Senatsbeschluss göttliche Ehren zuerkannt (ibid. II 316), Claudius wird als divus verehrt (ibid. p. 325), ebenso Aurelianus (p. 515 525 527). Der Kaiser Tacitus decretirt die Erbauung eines Tempels für die apotheosirten Cäsaren, denen an ihren Geburtstagen und sonstigen Festen Spenden zu bringen sind (p. 609). Die Anbetung des neuen Cäsar erscheint als selbstverständliche Sitte (p. 701). (Ueber den Cäsarcultus mit officiellem Charakter (adoratio von Augustus an) siehe Römisches Sacralwesen von Marquardt p. 446 448—455, „Diocletianus adorari se jussit" Eutropius IX 26.)

Es ist merkwürdig, dass man auf diese häufigen, durch drei Jahrhunderte immer wiederkehrenden Thatsachen des Cäsarcultus so wenig Acht gegeben hat.*) Man ist offenbar der Meinung, dass die auf den Cäsarcultus bezüglichen Namen und Ceremonien nichtssagende Förmlichkeiten seien, die im Lauf der Zeit alle Bedeutung verloren haben. Dem gegenüber muss immer wieder hervorgehoben werden, dass, wo es sich um göttliche Namen und um religiöse Sitten und Gebräuche handelt, vor dem Richterstuhl des Gewissens zu allen Zeiten und unter allen Umständen entweder Heiligung oder Entheiligung vorhanden ist, auf keinen Fall aber eine indifferente Formalität oder Nullität. Es darf nimmer vergessen werden, wie stark das hellenische und auch das römische Gewissen gegen die Anfänge dieses von Asien her eingeführten Menschencultus protestirt hat. Wie in den Anfängen dieses Menschencultus auf europäischem Boden die Thatsache dieses gewissenhaften Protestes hoch bedeutsam ist, so ist der letzte Cäsar, der von dem römischen Senat auf heidnische Weise apotheosirt worden ist (Burckhardt: Die Zeit Constantins des Grossen, 1853, p. 365), ein gewichtiger Zeuge, dass diese Sache sehr ernstlich zu nehmen ist.

Diocletian war einer der kräftigsten und selbstständigsten Kaiser. Bisher hatte immer noch eine gewisse Wahrheit, wie

*) Die Continuität des Cäsarcultus ist mit vieler Sorgfalt constatirt in dem Breviarium des Eutropius.

Tacitus schreibt: „manebat nihilo minus quaedam imago reipublicae“ (Ann. XIII 28). Augustus hatte den absolutistischen Cäsarismus in republikanische Formen gekleidet. Diesem täuschenden Schein machte Diocletian ein Ende. Er residirte meistens auf asiatischem Boden in Nikomedien, und ausserdem umgab er seine Person und seinen Hof mit einem orientalischen Ceremoniell und Pomp. Aus dem Orient stammt der Cäsarcultus, Diocletian kleidet ihn in das Gewand seines Ursprungs. „Diocletianus imperio Romano primus regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis invexit, adorari se jussit“ (Eutropius IX 26). Aurelius Victor, ein gleichzeitiger nüchterner Historiker, der die Neuerung Diocletians am tiefsten aufgefasst, schreibt, nachdem er jene äussere Umwandlung berichtet hat: „prae ceteris se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum“ (De Caesaribus XXXIX). Die anfängliche Scheu der Cäsaren vor dem Titel dominus ist hier von dem Orientalen völlig überwunden. Victor begnügt sich nicht mit den angeführten bedeutsamen Worten, er erklärt auch nach einer Reflexion über die Unersättlichkeit derer, die aus niedrigen Sphären, wie Diocletian, zu Ansehen emporsteigen, dass diese gesteigerte Selbsterhöhung Diocletians von den Unterthanen grade so aufgenommen sei, wie sie von dem Kaiser gemeint gewesen. „Die Unterthanen haben zu Diocletian aufgeschaut wie zu einem Vater, wie zu einer grossen Gottheit.“ Und wie viel dies zu bedeuten gehabt („quod quale quantumque sit“), das ersehe man aus der Parallele Diocletians nicht etwa nur mit Julius Cäsar oder Augustus, sondern mit keinem Geringeren als dem Gründer von Rom, der nach altrömischem Glauben unter die Götter versetzt ist und mit Tempel und Flamen verehrt wird (Ovid. fast. II 475—510). Dieser Parallelisirung seiner selbst mit Romulus entspricht die Benennung Jovius und Herculius für ihn selbst und für seinen Mitkaiser Maximianus (Burckhardt: Constantin p. 41 63 64). Das Cäsarenamt wird durch solche Parallelen und Namen in die himmlische Sphäre versetzt. Ueberhaupt behandelt Diocletian den Cäsarcultus mit religiösem Ernst.

Victor schreibt über die Regierung Diocletians: „veterrimae religiones, castissime curatae“ „je älter ein religiöses Moment, desto gewissenhafter wird es gepflegt“. —

Die „Historia Augusta“ macht durch ihre Einrichtung wie durch ihren Inhalt die Aera des Diocletian noch deutlicher. Folgende sechs Schriftsteller: Spartianus, Capitolinus, Lampridius, Pollio, Vopiscus, Vulcatius sind die Verfasser der späteren Kaisergeschichte, welche unter dem Namen Historia Augusta bekannt ist. Meistens haben diese Historien eine Adresse, sie sind theils überwiegend „ad Diocletianum“, theils „ad Constantinum“ adressirt. Diocletianus war Liebhaber und Verehrer des Alterthums. Capitolinus redet ihn an: „te cupidum veterum imperatorum perspeximus“ (Hist. Aug. I 770). Die beiden Adressaten der Historia Augusta stehen sich gegenüber, der Eine schliesst die alte Aera, der Andere leitet die neue Aera ein, und Beide haben die Neigung, Jeder seine Weltanschauung historisch zu begründen, und die genannten Schriftsteller suchen diesen cäsarischen Wunsch durch ihre biographischen Notizen zu befriedigen. Durch die Adressen ist ein Gegensatz angedeutet, derselbe wird aber auch wieder ausgeglichen. Capitolinus dedicirt seine Maximinos an Constantinus (Hist. Aug. II 3 74); derselbe redet aber auch den Diocletian an: „sacratissime imperator Diocletiane“ (I 363). Zwischen Heidenthum und Christenthum ist auf diesem literarischen Gebiet Neutralität. Der christliche Name ist aus diesen Büchern, in deren Zeitraum der grosse Kampf zwischen Christus und Cäsar geführt wird, bis auf zwei Stellen (Hist. Aug. I. 720 912) verbannt, und wenn einmal in heidnischen Geschichtsbüchern dieser Zeit der heilige Name genannt wird, so wird sofort bemerkt, dass die Verfolgung des Christenthums nicht blutig gewesen sei (Eutrop. X 16).

Eben deshalb, weil der Cäsarcultus nicht, wie man meistens denkt, eine leere Redensart oder Ceremonie gewesen sondern eine feindliche Macht, die durch ihre Lüge an dem moralischen Capital der antiken Menschheit wie ein „nicht sterbender Wurm“ fortwährend bohrte, ist es wichtig, zu zeigen, dass in dem letzten Cäsar, dem die Apotheose förmlich zuerkannt

worden ist, der Cäsarcultus sich ausgewirkt hat, ehe er auf dem öffentlichen Plan seine Todeswunde empfangen. Der beste Zeuge für diese Thatsache ist derjenige, der überhaupt unter den sechs Schriftstellern der Historia Augusta den meisten Glauben verdient, wie Casaubonus mit Recht urtheilt, und der dem Diocletian am nächsten steht, Flavius Vopiscus. Der Grossvater dieses Vopiscus war in der Begleitung des Diocletian, als dieser in seinem gerechten Zorn den Aper erstach und das Heer ihn dafür einmüthig „divino consensu" zum Kaiser ausrief (Hist. A. II 792). Mit Recht kann sich nun Vopiscus mehrfach auf die Mittheilungen seines Grossvaters berufen (p. 770 793). Zum Schreiben wurde er aufgefordert von Tiberianus, dem Präfekten von Rom, und wurde ihm die Ulpia-Bibliothek zur Benutzung angewiesen (II 416 417). Vopiscus ist ein Mann von politischem Urtheil, er spricht von der Anarchie in den letzten Zeiten der römischen Republik und fährt dann fort: „bellis civilibus confecta consenuit, per Augustum deinde reparata, si reparata dici potest libertate deposita" (II 779). Es will Etwas sagen, dass dieser Mann in solcher Umgebung kein Heil für Rom zu denken vermag, so lange die Freiheit nicht wieder hergestellt ist. Die offenbare moralische Fäulniss des römischen Wesens sieht Vopiscus in dem monströsen Carinus vollendet. Nach diesem aber erfolgt ein wirklich besserer Zustand, der nach Diocletianus und seinen Genossen genannt wird: „post Carinum dii dederunt principes Diocletianum et ceteros" (H. A. II 813). Vopiscus schreibt: „Diocletianus et qui sequuntur majore stilo dicendi sunt" (H. A. II 775). Die Vorstellung, dass mit Diocletian einerseits und mit Constantin andererseits eine neue Aera beginnt, liegt der ganzen Sammlung der späteren Kaiserbiographien zu Grunde. Diocletian wird „parens aurei saeculi" genannt. Das Interesse für Religionswesen ist in Diocletian überwiegend. In dem Manichäergesetz desselben zeigt sich ein streng religiöser, ja fanatischer Conservatismus: „Maximi criminis tractari quae semel ab antiquis tractata et definita sunt ac statum et cursum tenent. Neque reprehendi a nova vetus religio debet" (Neander Denkwürdigkeiten L 413, Burckhardt, Constantin, p. 327). Den

Glauben an seine Prädestination zum Cäsarenthron stützte Diocletian auf die Weissagung einer Druidin (Histor. Aug. II 794). Nach diesen Zeugnissen muss man sagen, dass Keiner von allen Cäsaren den Cäsarcultus so ernstlich und feierlich genommen hat wie Diocletian, und insofern kann man behaupten, dass sich in ihm der Cäsarcultus, der hier noch in seiner ursprünglichen orientalischen Gestalt erscheint, vollendet. In dieser Vollendung des Cäsarcultus vollendet sich gleichfalls der Rath des Maecenas an Augustus, alle Bewegung auf dem religiösen und geistigen Gebiete zu unterdrücken. Die Sätze Diocletians: „das Uralte in der Religion muss mit äusserster Sorgfalt gepflegt werden"; „was einmal vorhanden und festgestellt ist und demnach in Uebung und Geltung steht, kann nicht ohne Frevel angetastet werden"; „das Neue in der Religion darf das Alte nicht tadeln". Die mit der cäsarischen Gewalt gestützte und gerüstete Aufstellung dieser Sätze ist die Kriegserklärung gegen das im Wachsen begriffene Christenthum.

Gibbons Niedergang des Römerreiches, Tschirners Fall des Heidenthums, Uhlhorns Kampf des Christenthums, Keims Rom und das Christenthum, diese Schriften über den grossen weltgeschichtlichen Wendepunkt geben ein überreiches, schwer zu fassendes Bild von einem grossen geschichtlichen Leben. Und doch ist dieses Bild nur die sphärische Erweiterung des Mikrokosmus in jedem Gliede der Menschheit. Dieses grosse weltgeschichtliche Drama spiegelt sich in dem Leben des menschlichen Individuums. Am gewinnreichsten wird daher derjenige diese grosse Geschichte studiren und verstehen, der den wesentlichen Sinn der grossen Gegensätze und Bewegungen in seinem inneren Selbstleben zu erfassen sich bestrebt, was Niebuhr mit den Worten ausspricht, dass man die alte Geschichte als vor dem Angesichte Gottes studiren müsse. Durch die grosse Fülle und Mannigfaltigkeit der hier in Betracht kommenden äusseren und inneren Thatsachen kann man sich leicht zerstreuen und verwirren; es ist nothwendig, die Centralmächte im Guten und im Bösen aufzusuchen und klarzustellen. Eine solche Centralmacht auf der feindlichen Seite ist der Cäsarcultus, die Lüge der Menschenvergötterung auf der Höhe der

Macht und Auctorität. Wir haben die Hauptmomente dieser gekrönten und bewaffneten Lüge von Julius Cäsar bis Diocletian übersichtlich kennen gelernt. Wie grundverderblich diese Lüge ist, wird sich erst völlig offenbaren, wenn sie in dem heiligen Kampf der Wahrheit ihre Bosheit entfalten muss.

Wir haben aber schon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass diese Bedeutung des Cäsarcultus bisher durchaus nicht genügend anerkannt ist. Um so nöthiger ist es, dass wir die moralischen Consequenzen dieses abgöttischen Cultus verfolgen und auf diesem Wege zu einem zweiten ähnlichen sacrilegischen Cultus geführt werden.

Der Cäsarcultus zeigt sich als eine die Religion und Humanität der besseren Zeiten corrumpirende Macht, er depotenzirt was noch an religiösem Gehalt im Volksbewusstsein vorhanden ist, indem seine Lüge das Göttliche überträgt auf das Nichtgöttliche. Statius und Martial erklären öffentlich, dass sie auf die Gemeinschaft mit den Göttern und auf den Himmel verzichten, wenn der Cäsar Domitian sie zur Tafel ladet. Der Historiker Lampridius schreibt: „omnes sciunt, Antoninos pluris fuisse quam deos“ (Hist. Aug. I 786). Zosimus, ein strenger Polytheist, ereifert sich darüber, dass der Schwur beim Haupt des Kaisers für unverbrüchlicher gehalten werde als der Schwur bei den Göttern. Heine, in Annotationibus ad Zosimum, ed. Reitemeier p. 646, zürnt mit Zosimus über dieses flagitium, scheint aber zu meinen, dass dieser Frevel jenen „temporibus flagitiosissimis“, nämlich den Zeiten des Honorius eigenthümlich gewesen, während diese Nichtachtung der Gottheit offenbar aus dem heidnischen Cäsarcultus stammt. Minutius Felix schreibt: „tutius per Jovis genium pejerare quam regis“ (XXIX), und Tertullian: „Citius denique apud vos per omnes deos quam per unum genium Caesaris pejerantur“ (Tertullian Apolog. XXXVII). Wäre nun auch der moralische Charakter der Cäsaren von einem erträglichen Durchschnittsgehalt, so würde doch diese falsche Gottheit mit ihren unmittelbar auf das Volk wirkenden materiellen Lockungen und Drohungen das Gottesbewusstsein wirksam entkräften. Nun aber ist der Cäsarcultus für die Cäsaren selber eine übermächtige Versuchung und Verführung.

Der von dem Volk als gegenwärtiges Numen verehrte und angebetete Cäsar steht auf einer schwindelnden Höhe der Selbstüberhebung, auf welcher nur derjenige ohne sittliche Selbstbeschädigung sich erhalten könnte, der die Kraft und den Muth hätte, den Wahn des Cäsarcultus durch gründliche Selbstentsagung zu zerstören. Diese Kraft und diesen Muth hat aber keiner der Cäsaren gehabt, auch nicht, was wir später deutlich sehen werden, Marc Aurel, obwohl er sich vorgenommen hat, sich nicht verkaisern zu lassen. Es sind demnach die Cäsaren selbst der Uebermacht der Versuchung und Verführung des Cäsarcultus unterstellt und verfallen. Die entsetzlichen Folgen dieser Uebermacht enthüllt die Sittengeschichte des cäsarischen Hofes von Julius Cäsar bis zu den Kaisern der Diocletianischen Aera.

Tacitus beschreibt das Wesen des Cäsarismus mit folgenden Worten: „munia senatus, magistratuum, legum in se trahere“ (Ann. I 2) und den Cäsar selbst wie folgt: „omnia legum et magistratuum munia in se trahens princeps“ (Ann. XI 5). In Uebereinstimmung mit dieser Beschreibung nannten die Juristen den Cäsar „legibus solutus“. Dieser Anschauung von der absoluten Ungebundenheit drückte der Cäsarcultus das Siegel der absoluten Unverantwortlichkeit und Rücksichtslosigkeit auf. Wie es nun weder vorher noch nachher eine solche Höhe der Selbstvergötterung in der Weltgeschichte gegeben hat, so folgt mit Naturnothwendigkeit, dass solche Excesse menschlicher Ungebundenheit, Unverantwortlichkeit und Rücksichtslosigkeit wie hier nie und nirgends sich ereignet haben.

Der stärkste Trieb der Natur ist geadelt durch die Bestimmung, das grösseste Werk der göttlichen Schöpfung creatürlicherweise fortzusetzen. Innerhalb des zur Selbstvergötterung gesteigerten Cäsarismus wird dieser stärkste Naturtrieb von der Beziehung auf seinen ihm innewohnenden Zweck entfesselt und losgebunden, und damit beginnt eine Ausschweifung in den unbegrenzten Tiefen der Unnatur und Widernatur, welche menschlichen Ohren und Augen nicht mehr zugänglich ist. Man hat gemeint, dass man dieses Gebiet der cäsarischen Ausschweifungen culturgeschichtlich mit Still-

schweigen übergehen könne, müsse oder dürfe, indem man es den Medicinern überweiset (Marquardt: Privatleben der Römer I 78). Allein durch ein solches Absehen und Verschweigen verschliesst man sich das volle Verständniss der antiken Welt, mehr aber noch die Einsicht in diejenige Kraft, welche die ersterbende Menschheit erneuert und wiedergeboren hat. Man pflegt sich über das nähere Eingehen auf das Gebiet der cäsarischen Wollustgreuel durch Verweisung auf die Parallelen in der päpstlichen Curie unter Alexander VI und an den Höfen Ludwig XV und August des Starken hinwegzuhelfen. Aber durch solche oberflächliche Analogie verdirbt man sich den wahren Segen, den die gründliche Geschichte auf allen Gebieten für die Erziehung des Menschengeschlechtes hat. Wir haben ein grosses Beispiel, welches uns anleitet und anweist, wie wir uns zu dem bezeichneten, schwierig zu behandelnden Gebiete zu stellen haben, wenn wir uns nicht Täuschungen hingeben sondern der Wahrheit dienen wollen. Paulus eröffnet seinen grossen Brief an die römische Gemeinde mit der Darlegung der heidnischen Weltsünden. Paulus behauptet, dass Gott sich auch den Heiden offenbart, nämlich durch seine Werke in der Schöpfung und in der Natur, es sei daher eine Versündigung der Heidenwelt, wenn die Idee, der Name und die Verehrung auf Etwas, was nicht Gott ist, auf etwas Creatürliches übertragen werde. Es ist damit das allgemeine Wesen des Heidenthums bezeichnet, und ist dieses damit gerichtet als ein zweiter Sündenfall der gesammten heidnischen Menschheit. Nach dem Gesetz der moralischen Weltordnung erfolgt, so argumentirt Paulus weiter, auf den Abfall von Gott, der sich immer aufs Neue in dem heidnischen Cultus vollzieht, auf dieses sich immer wiederholende Loslassen von Gott, der einzigen und ewigen Säule aller Ordnung, ein Uebergebenwerden an die entfesselten Gewalten der Unnatur und Widernatur. Und Paulus, in dem Bewusstsein, dass nur das heilige Licht der enthüllten Wahrheit Heil und Rettung bringen kann, scheut sich nicht in das Nachtgebiet der entfesselten Unnatur und Widernatur mit der Fackel des apostolischen Zeugnisses hineinzuleuchten. Paulus straft zu allererst

eben das, worin sich die Widernatur am schandbarsten ausprägt, und scheut sich nicht, vor Allem ab, mit unverhüllten Worten das zu sagen, was den Inhalt eines Hetärengespräches Lucians ausmacht, von welchem Wieland urtheilt, dass es könne in keine lebende Sprache der Gegenwart übersetzt werden. Die Kirchenväter haben kein Bedenken gehabt, dem Apostel auf diesem Wege nachzufolgen Clemens Alexandrinus schreibt: ich will das Verborgene und Heimliche ans Licht ziehen, und die Schamhaftigkeit wird mich nicht abhalten, das vorzutragen, was ihr Heiden euch nicht schämt, mit göttlichen Ehren auszuzeichnen („Cohort. ad gentes" p. 10 c ed. Sylburg). Die verabscheuenswürdigsten Greuel des heidnischen Cultus kennen wir aus den Enthüllungen von Clemens Alexandrinus, Tatianus, Tertullianus, Minutius Felix, Acrobius, Lactantius, Eusebius, Augustinus, Theodoret. Indem wir den Fussstapfen dieser heiligen Männer folgen, haben wir zu beachten, dass derselbe Paulus, welcher sich nicht scheut, die heimlichen Greuel zu nennen, andererseits es für schändlich erklärt, das was von den Sündern im Verborgenen geschieht uns nur namhaft zu machen (Eph. V 12). Nach diesem apostolischen Wort giebt es für uns eine bestimmte Schranke, welche darin bestehen wird, dass wir das enthüllende Wort nur soweit führen, dass das Schweigen eine beredte Appellation an das Gewissen des Lesers wird, sich durch energischen Abscheu gegen die Vergiftung der stummen Greuel zu schützen. Demnach werden wir das Schifflein der Rede zwischen diesen beiden Klippen hindurch zu führen haben.

Die cäsarische Entstehung der Unzucht zeigt sich von allem Anfang her darin, wie von Julius Cäsar und Augustus, den beiden Gründern des Cäsarcultus, die Ehe thatsächlich behandelt wird. Julius Cäsar war als ein notorisch in fortwährendem Ehebruch mit namhaften Römerinnen und Provinzialinnen lebender Mann bekannt (Sueton XLIX—LII). Augustus entliess die Scribonia, nachdem er sich bereits von zwei Anderen geschieden hatte und heirathete die Frau des Domitius Nero im schwangeren Zustande (Suet. Octav. LXII). Cäsar soll sogar den Plan gehabt haben, sich gesetzlich das

Privilegium beizulegen, welche und wie viele Frauen er sich wolle zueignen, also mit dem orientalischen Sultancultus auch den orientalischen Harem ins Abendland zu verpflanzen (Suet. LXII). Die Gesetze, mit denen Augustus als der cäsarische Sittenwächter die in und ausserhalb des Cäsarhofes grassirenden Laster der Unzucht zu bessern suchte, sind so wenig ein Beweis von Besserung, dass durch dieselben, wie ein gründlicher Kenner des römischen Wesens behauptet, das Uebel nur ärger geworden ist (Marquardt Privatleben der Römer I 76—78). Die Missachtung und Misshandlung der Ehe, dieses Fundamentes aller sittlichen Ordnung, wie dieselbe in den vielen Scheidungen und notorischen Ehebrüchen der cäsarischen Anfänger vorliegt, ist und bleibt das traurige schändende Muttermal der ganzen Zeit des Cäsarismus.

Die Entfesselung der Natur zur Unnatur und Widernatur kommt sofort in dem öffentlich berüchtigten Verhältniss von Julius Caesar zu dem König Nikomedes von Bithynien zum Vorschein. Der Biograph von Julius Cäsar schreibt: „pudicitiae famam ejus nihil quidem praeter Nikomedis contubernium laesit, gravi tamen et perenni opprobrio et ad omnium convicia exposito“ (XLIX). Sueton beruft sich für diesen Schandfleck Cäsars auf sehr bekannte Spottverse, zum Theil von namhaften Dichtern, ferner auf öffentliche Verhandlung, auf Cicero und andere namhafte Zeugen. Was bedeutet dagegen nun die Anmerkung von Isaak Casaubonus: „Serio hunc maculum a se removit Caesar“ (apud Dionem CXLIII)? Wenn man sich den Dio ansieht, dann erfährt man, dass Cäsar sich über die anderweitigen Vorwürfe wegen seiner geschlechtlichen Sünden leicht hinweggesetzt habe, dagegen den Hohn über sein schandbares Verhältniss zu Nikomedes sehr empfindlich aufgenommen habe, denn dagegen habe er sich zu vertheidigen gesucht, aber, sagt Dio ohne weiteren Zusatz: „er wurde damit ausgelacht“. Die Bemerkung von Casaubonus hat offenbar die Absicht, den furchtbaren Ernst dieser überreichlich bezeugten Thatsache abzulenken, damit der Glanz dieses gefeierten Genius der klassischen Welt nicht getrübt werde. Wer wäre nicht geneigt, im Interesse der Menschheit diesen so

verschwenderisch ausgestatteten Geist von einem tief schimpflichen Fleck zu befreien? Aber in einem noch höheren Interesse der Menschheit liegt hier für den Historiker eine ganz andere Pflicht, nämlich auf das strenge Gesetz der sittlichen Weltordnung hinzuweisen, nach welchem eine durch das öffentliche Gewissen gerichtete Missethat des Urhebers einer neuen geschichtlichen Reihe so lange auf den sittlichen Gesammtzustand verwüstend und zerstörend wirkt, bis sie durch überlegene Gegenwirkung des sittlichen Geistes gesühnt und gebessert ist.

Homer kannte noch nicht die widernatürlichen Laster der späteren Zeiten (Nägelsbach homerische Theologie 226). Die anfänglich, wie es scheint (Jakobs vermischte Schriften III 212—254, Franke Kaiser Trajan p. 639—646), nicht sündliche Männerliebe artete in Griechenland aus in das Laster unnatürlicher Unzucht (Wachsmuth griechische Alterthumskunde III 2 48 49). Und diese Ausartung war unter den späteren Hellenen so verbeitet und so corrumpirend, dass man, wie die schmutzigen Anekdoten bei Athenäus ausweisen, sich nicht schämte, die edelsten Männer der besseren Zeiten dieses Lasters zu beschuldigen. Auf asiatischem Boden setzt Cäsar in seiner cäsarischen Ungebundenheit sich über römische Sitte und Moral hinweg und erniedrigt sich zum Sclaven einer widernatürlichen Wollust. Er hat offenbar nicht gedacht, dass diese Schandthat ein so ungeheures Aergerniss hervorrufen werde. Dieses Aergerniss zwingt ihn, den Versuch der Leugnung zu machen, damit aber zu verrathen, dass sein eigenes Gewissen diese Missethat verdammen muss. Die Missethat, von dem Volksgewissen und von seinem eigenen Gewissen verurtheilt, bleibt in ihrer öffentlichen Nacktheit und Ungesühntheit stehen. Da sie nun aber die Vergötterung Cäsars nicht hindert noch stört, so wird diese Vergötterung Schutz und Schirm einer offenbaren Missethat und einer öffentlichen Schande. Der nach dem krassen Ausdruck Suetons: „in Bithynia contaminatus“ ist der als „divus“ und „deus“ vergöttlichte Cäsar! Das ist also der verhängnissvolle Beginn des Cäsarcultus in Rom, dass dieser Cultus nicht bloss das Gottesbewusstsein

sondern auch das sittliche Bewusstsein zum Umsturz bringt. Dieser Anfang des Cäsarcultus ist ein Attentat auf das höchste Gut der Menschheit, auf dasjenige in der Menschheit, vermöge dessen sie noch mit dem Urquell alles Daseins und Lebens verbunden ist.

Augustus that sich viel darauf zu Gute, dass er den Göttern Tempel gebaut, und Horaz hat ihm auch nachgerühmt, dass er die Frömmigkeit befördert habe. Indessen das unbefangene Volksurtheil lautete anders.

Zwei Schriftstücke, ein Brief des Antonius an Octavius und ein Epigramm des Octavius, kamen zur Kunde des Publicums. Den Brief des Antonius hat Sueton mitgetheilt (Octav. LXIX); das Epigramm des Octavius ist allem Anschein nach das einzige Ueberbleibsel aus dem Buch der Epigrammata des Augustus, dessen Sueton LXXXV Erwähnung thut, und als solches ist dasselbe von Burmann in die Anthologia latina genommen (II 675). Die Authentie der sechs Verse dieses Epigramms ist übrigens durch Martial Epigr. XI 21 hinlänglich verbürgt. Diese beiden cäsarischen Männer, beide auf dem Wege der Selbstvergötterung, werden in den bezeichneten Schriftstücken so schamlos obscön, dass man selbst im Lateinischen ihre Worte zu wiederholen nicht wagen darf. Uebrigens ist wohl sicher, dass, wenn diese Männer mit und unter einander eine solche Sprache führen, und wenn sie dann nicht Sorge tragen, dass solche Verse nackter Lasterhaftigkeit nicht in die Oeffentlichkeit gelangen, dann auch kein Grund vorliegt, die excessivsten Anstössigkeiten, die namentlich von Augustus erzählt werden, zu bezweifeln. Es wird erzählt, dass das gesammte Volk mit rauschendem Beifall im Theater einen Vers auf den Weltregierer Augustus bezog, der dieselbe Schande, mit welcher Julius Cäsar befleckt war, seinem Nachfolger anheftete (Sueton Octav. LXVIII). Die unaussprechlichen Attentate auf Frauen und Jungfrauen, welche Sueton von Augustus berichtet (LXIX), sind also nicht erst unter den Cäsaren Caligula und Nero möglich geworden. Dieselben stigmatisiren bereits die Anfänge des Cäsarcultus; ja es kommt in diesen Anfängen zu dem Alleräussersten, zu einer

offenbaren Blasphemie in den inneren Räumen des Kaiserhofes. Alle Feinde sind überwunden, die ganze Welt ist in süssen Friedensschlummer eingelullt, anstatt der Unruhe der republikanischen Freiheit und Selbstständigkeit überwacht jetzt ein Herrscher den Weltkreis und bestimmt, was Gesetz und Sitte sein soll, und die mit der Gabe der Musen ausgerüsteten Männer feiern diesen Weltherrscher und Friedensheros wie den gegenwärtigen Jupiter. Da schäumt der Zaubertrank der alten Schlange über den Rand des Kelches, der Raub an der Gottheit will nicht bloss in Reden und Liedern, in Tempeln und Bildern, sondern thatsächlich so zu sagen substantiell dargestellt und verwirklicht werden. Es ward in Rom erzählt, ein erhaltenes Epigramm bestätigt es und die innere Wahrscheinlichkeit stimmt zu, es habe unter Anführung des Augustus ein Zwölfgöttermahl (δώδεκα θεοί) Statt gehabt, die zwölf olympischen Götter nach der Aufzählung des Ennius wären dargestellt durch zwölf Personen, sechs männlichen und sechs weiblichen Geschlechts, diese zwölf Personen hätten aber nicht bloss mit einander getafelt, sondern Alles aufgeführt, was der Mythos von den Olympiern erzählt, und das Epigramm scheut sich nicht, als solches zu nennen: „Phoebi mendacia, nova divorum adulteria“ (Sueton Octav. LXX, Antholog. latina I 224). Die Thatsache und die Kunde davon war ein sacrilegischer Angriff auf den letzten Rest von Frömmigkeit, der noch im römischen Volk vorhanden war. Dieser Rest von römischer Frömmigkeit hatte doch noch so viel Kraft, sich gegen diese drastische Blasphemie zu empören und sprach diese Empörung über diese beiden letzten Verse des bezüglichen Epigramms dahin aus, dass diese in den inneren Räumen des Kaiserpalastes aufgeführte Blasphemie Jupiter und die übrigen Götter von der Erde verscheucht habe. Aber wie lange wird dieser Abscheu vorhalten gegen diese infernale Verführung einer in den höchsten Regionen vollbrachten Blasphemie? Denn nur zu wahr ist, was Tacitus bemerkt: „vitia dominantium amantur“ (Hist. I 5). Die Ansteckung der bösen Beispiele auf den Höhen der Welt wirkt ein scharfes verborgenes Gift aus in den Eingeweiden der Menschheit, nicht bloss obgleich, sondern

oft, weil die hohen Missethäter im Lauf der Zeit in dem Nimbus von Tugendhelden strahlen, wie Augustus von Eutropius gefeiert wird als „vir, qui non immerito ex maxima parte deo similis est putatus“ (VII 5).

Was den dritten Cäsar anlangt, so wird man zugeben, dass sich das Bild desselben, namentlich nach den Darlegungen von A. Stahr (Tiberius 2. Aufl. 1873), günstiger gestaltet, als die bisherige traditionelle Anschauung gestattete. Ob man aber so weit gehen darf, die Greuel, welche mit dem Aufenthalt auf der Insel Capreae zusammenhängen, die nicht bloss von Sueton, Dio und Victor erzählt werden sondern auch von Tacitus, als erfundene Scandalgeschichten zu verwerfen, scheint mir unberechtigt zu sein. Tacitus ist nicht ein Mann, der Freude daran hat, Scandalgeschichten zu verbreiten.

Dass in dem Cäsarcultus ein Dämon der Unsittlichkeit waltet, beweist unleugbar das Beispiel des an vierter Stelle folgenden Cäsar. Es mag genügen, aus dem Register der Schamlosigkeiten, zu welchen die mit dem Privilegium der Selbstvergötterung begabten Cäsaren das Recht zu haben wähnten, ein Beispiel aus der Geschichte des Cajus hervorzuheben. Dass Caligula mit seinen Schwestern in Blutschande lebte, erzählen Sueton und Dio. Dem fügt nun Aurelius Victor, ein ernster Historiker, hinzu, dass Caligula, dessen Selbstvergötterungswahn bekanntlich bis zur Herausforderung Jupiters stieg, sich rühmte, eben in dem offenen Incest mit seinen Schwestern den ächten Jupiter darzustellen (de Caesaribus IV).

Wie Sittenverderbniss des Cäsarcultus in der Zeit des Claudius wirkt, ist uns aus Senecas Trostschrift an Polybius hinlänglich klar geworden. In welche grauenhaften Tiefen aber der von Seneca als Apollo begrüsste Nero versunken ist, müssen wir mit einigen lateinischen Strichen andeuten. Tacitus nennt Nero „cupitor incredibilium“ (Ann. XV 42), und in der That, wären seine Greuel nicht glaubwürdig bezeugt, man müsste den Glauben daran versagen. Der schreckliche Libertiner Tigellinus, ein mächtiger Hofbeamter Neros, war nicht bloss grausam sondern auch ein Erfinder von Wollüsten für seinen Cäsar, es gab aber am Hofe Neros noch Einen, der ihn in

dieser teuflischen Kunst noch übertraf, nämlich Petronius, der unter lüsternen Gesprächen dem Tod ins Angesicht schaute, und der Nero ein versiegeltes Verzeichniss von unzüchtigen Männern und Weibern vermachte (Tacit. Ann. XVI 18 19). Tacitus bemerkt, um nicht dieselben Ungeheuerlichkeiten öfter erzählen zu müssen, wolle er Einzelnes hervorheben (XV 37). Als ein solches Einzelne beschreibt Tacitus ein Fest nach der Erfindung des Tigellinus. Im verkürzten Auszug findet sich diese Beschreibung Ann. XV 37. Sueton und Dio berichten den umgekehrten Greuel des Nero mit dem entmannten Sporus, den Tacitus, wie es scheint, aus Ekel verschweigen zu dürfen glaubt, weil er das Umgekehrte mit dem Pythagoras ausführlich berichtet hat. Aurelius Sueton, Dio und Victor berichten übereinstimmend noch einen Zug aus diesem schrecklichen Nachtgebiet, der diesem Cäsar seinen eigentlichen Charakter aufdrückt: Sueton Nero XXIX, Dio LXIII 13, Victor de Caesaribus V. So ist es recht, nicht in Menschengestalt sondern in Thiergestalt vollbringt dieser Cäsar seine bestialischen Lüste!

Die Geschichte des Julischen Cäsarhofes zeigt, dass die cäsarische Selbstvergötterung die Zuchtlosigkeit über alle Schranken hinaus steigert. Da nun Tacitus die Selbstbeherrschung Vespasians rühmt und in Folge davon von einer gewissen Besserung redet, so hat Baur gemeint, einen wirklichen Fortschritt der öffentlichen Moral von jenem Zeitpunkt an datiren zu können. Wir werden später zeigen, dass Baur den Tacitus missverstanden hat. Baur hätte seinen Irrthum aus Victor „de Caesaribus" leicht berichtigen können. Victor schreibt: „Vespasianus exsanguinem fessumque terrarum orbem brevi refecit" (IX). „Vespasian hat den ermatteten Weltkreis auf kurz Zeit erquickt." Wir werden überhaupt nicht eher eine wirkliche Besserung des sittlichen Zustandes in Rom für möglich halten können, als wenn wir eine wirkliche Correctur des sacrilegischen Cäsarcultus geschaut haben. Da nun Vespasian und Titus den Cäsarcultus einfach fortgepflanzt haben, so ist es ganz begreiflich, dass wir das, was wir als verderbliche Wirkung des Cäsarcultus erkannt

haben, unter Domitian wiederfinden, und zwar in erhöhtem Grade. Im Allgemeinen bemerkt Sueton über Domitian: „aliquanto celerius ad saevitium descivit quam ad cupiditatem" (X). Aber alle Leidenschaften Domitians sind nach Tacitus „indomitae" (Hist. IV 68), und von seiner Jugend schreibt Tacitus: „stupris et adulteriis filium principis egit" (Hist. IV 2). Was er als Princeps begonnen, das hat er als Cäsar vollendet. Wie wenig nachhaltig die theilweise Mässigung Vespasians, von der man so viel Wesens gemacht hat, gewirkt, das erkennt man aus dem Zeugniss Quintilians, eines ernsten Sittenrichters zur Zeit Domitians, „apud veteres Latinos fuit sanctitas et virilitas, nos in omnia deliciarum defluximus" (Inst. I 8 89); und jedes convivium rauscht in unzüchtiger Ueppigkeit „omne convivium obscoenis canticis strepit" (Inst. I 2 8). Wenn nun, wie wir wissen, Domitians Gastmahl dem Geschmack Martials so sehr zusagte, dass er dasselbe der olympischen Tafel Jupiters vorzog, dann ist es ausgemacht, dass an dieser Cäsartafel in jeder Beziehung das äusserste Gegentheil von Mässigung Statt gehabt hat. Ueber die Ehe Domitians schreibt Sueton: „uxorem Domitiani Paridis histrionis amore deperditam repudiavit intraque breve tempus impatiens discidii reduxit" (III). Ueber Domitians Ausschweifungen berichtet Sueton XXII, cfr. A. Victor de Caesaribus XI.

Von Apulejus wissen wir, dass Hadrian lüsterne Verse verfasst hat, die Historia Augusta vervollständigt diese Notiz dahin, dass dieser vielseitige Cäsar erotische Gedichte über seine Liebschaften gemacht, wobei zweimal hervorgehoben wird, dass Hadrian in der Wollust unmässig gewesen („nimia voluptas Hadriani, in voluptatibus nimius"). Diese Thatsache bestätigt, wie Spartianus schreibt, die Annahme, dass das ofterwähnte Verhältniss Hadrians zu Antinous, dem schönen Bithunischen Jüngling, nicht ein reines sondern ein unsittliches gewesen ist. Wenn Hadrian vermöge seiner cäsarischen Göttlichkeit den im Nil ertrunkenen Antinous apotheosirt und damit Glauben findet, so sehen wir hier wiederum den Cäsarcultus eingetaucht in den Abgrund widernatürlicher Wollust.

An dem gefeierten Hofe des Marcus Aurelius lebte die öffentliche Schande der Faustina, und diese Schande war nicht die einzige, welche die Tugend des vergötterten Philosophen auf dem Cäsarthron duldete und schliesslich apotheosirte. Von dem älteren Verus, den Hadrian adoptirte, ist bekannt, dass er neue Genüsse und Wollüste erfunden (Histor. Augusta I 231—234), und dass er Ovids Liebesbücher immer in seinem Bett gehabt und den Martial seinen Vergil genannt hat (ibid. p. 235), und als seine Frau sich beschwerte, gab er die Antwort, welche in der Laxheit der Cäsarenzeit eine classische Geltung hatte: „patere me per alias exercere cupiditates meas, uxor enim dignitatis nomen est, non voluptatis" (ibid. p. 236, cfr. Ausonii epigr. LXXVIII, CXLII). Nachdem dieser Wollüstling gestorben war, wurden ihm zu Ehren Säulen und Tempel errichtet (ibid. p. 241 242). Sein Sohn ist der jüngere Verus, der elf Jahre Mitkaiser und Schwiegersohn des Antoninus Philosophus gewesen, also im intimsten Verhältniss zum Hofe des tugendhaftesten Cäsar gestanden ist. Dieser jüngere Verus wird vornherein eingeführt als „voluptarius, nimis laetus, et omnibus deliciis, ludis, jocis decenter aptissimus" (ibid. p. 400). Es ist eine verbreitete Meinung, dass, nachdem der Cäsarwahn in den Unmenschlichkeiten Caligulas und Neros sich ausgetobt hatte, der Cäsarhof, einzelne Excesse ausgenommen, sich der menschlichen Sitte mehr genähert habe. Diese Meinung streitet mit den Thatsachen. Von dem jüngeren Verus, also dem Mitkaiser des Philosophen, berichtet Capitolinus die Ueberlieferung: „in tantum vitiorum Cajanorum et Neronianorum fuisse aemulum, ut vagaretur nocte per tabernas et lupanaria" (p. 415). Aber nicht bloss die Lüste des Cajus und Nero wiederholen sich in Verus, dieser hat im Orient, dieser Pflanzstätte der Ausschweifungen (Rosenbaum: „Die Lustseuche im Alterthum" 3. Aufl. 1882 p. 242—311), die Lasterhaftigkeit studirt und hat nach syrischem Muster ein Gastmahl angerichtet, an welchem auch der eingeladene Philosoph auf dem Thron Theil genommen (p. 414 430). Die Nichtswürdigkeit dieses jüngeren Verus erhält durch den Briefwechsel zwischen ihm und Fronto noch eine besondere Beleuchtung (Cornelius

Fronto opera edidit Majus Frankfurt 1826 p. 83—122). Verus wie auch Marcus war ein Schüler des damals berühmtesten Rhetors Fronto. Es ist dem Verus ein grosses Anliegen, dass über seinen sogenannten Parthischen Feldzug ein öffentliches Denkmal errichtet werde. Obgleich nun die Wahrheit dieses Feldzuges darin bestand, dass die Generale Alles gethan, während Verus fern vom Kriegstheater in asiatischen Wollüsten seine Gesundheit vergeudete, war Fronto trotzdem bereit, zu Ehren des Verus das erbetene historische Werk zu schreiben. So tief ist in der nächsten Nähe des philosophischen Cäsar das sittliche Urtheil gesunken! Der Tiefpunkt jedoch ist der, dass der Cäsar Marcus Aurelius Philosophus selber vor den Abscheulichkeiten dieses seines Mitkaisers die Augen verschloss. „Marcus haec omnia quasi nesciens dissimulabat rem, pudore illo ne reprehenderet fratrem" (p. 417 401 412). Ja, der officielle Cäsarcultus zwang den Philosophen-Kaiser, die Laster seines Collegen nicht bloss zu ignoriren sondern auch mit dem Nimbus der Vergötterung zu bedecken. „Tantae fuit sanctitatis Marcus, ut Veri vitia et celaverit et defenderit, quum ei vehementissime displicerent, mortuumque eum divum appellaverit — sacris eum plurimis honoravit, et omnes honores qui divis habentur eidem dedicavit" (p. 346 347). Was Marcus hier leistet, ist weit mehr, als was seine stoische Apathie fordert, und was der Mangel an Schneidigkeit, dessen Marcus sich zeiht, oder die mollities, die an ihm getadelt wird (p. 473), zur Noth entschuldigen können. Während andere Cäsaren in ihrem Götterwahn sich in die Abgründe der Fleischeslust stürzen, muss der Tugendheld auf dem Thron, genöthigt durch den Cäsarcultus, sich an fremden Sünden und Schandthaten theilhaftig und mitschuldig machen, und das nennt die Cäsarhistorie Sanctitas! Man kann die Frage aufwerfen, was im Grunde den letzten Rest des Gottesbewusstseins jäher in den Abgrund stürzt, das Beispiel eines verruchten Cäsar wie Cajus oder die Apotheose, welche der sittenreinste Kaiser an einem öffentlichen Wüstling vollzieht, und welche die gleichzeitige Meinung der Gebildeten als ein Werk der Heiligkeit charakterisirt!

Was half alle Liebe und Verehrung, welche Marcus Antoninus noch lange nach seinem Tode genoss (Niebuhr: Vorträge über Römische Geschichte III 239), sein Sohn ist ein Scheusal auf dem Thron, wie wir kaum eines gesehen, und noch tiefer sinkt in Rom das sittliche Bewusstsein. Commodus war von frühester Knabenzeit her den unreinsten Lüsten ergeben. „A prima statim pueritia turpis — libidinosus, oreque pollutus et constupratus fuit" (Hist. Aug. I 473); „etiam puer et gulosus et impudicus fuit" (p. 500). Was aus einem solchen Sprössling der Faustina werden muss, wenn derselbe in frühen Jahren den Cäsarthron besteigt, sich Gott nennen und opfern lässt und zwar unter dem Beifall des Volks (p. 496 510), das wird alle Denkbarkeit und Vorstellung übersteigen Die Verfasser der Historia Augusta haben keinen Ueberfluss weder an Geist noch an Gelehrsamkeit, aber wir verdanken ihrem trockenen Sammelfleiss eine Fülle von Thatsachen aus der späteren Cäsarenzeit, die sie nicht selten durch Citate aus den Quellen bewahrheiten. Lampridius hat aus dem Scandalleben des Commodus verschiedene Züge mitgetheilt, die sich selbst im Lateinischen schwer wiedergeben lassen. Es mag genügen, die eine Thatsache herauszuheben, dass dieser monströse Cäsar, der Sohn des gefeierten Philosophen auf dem Thron, dreihundert Buhldirnen und dreihundert Lustknaben hielt und mit diesen in Gastmählern und Bädern seine Bacchanalien feierte (p 487). Ueber die anderweitigen Thaten seiner unsagbaren Schande wollen wir um so lieber den Schleier des Stillschweigens decken, als Commodus sich nicht schämte, aus seiner Schande sich eine Ehre zu machen, indem er Alles, was er Schändliches vollbracht, actenmässig veröffentlichen liess (p. 514). Mitten in solchem greuelvollen Leben forderte dieser Mensch die Anerkennung seiner Gottheit und er erreichte es, dass das Volk ihm zustimmte (p. 446 514). Ist nicht dieser Cäsarcultus eine sacrilegische Lüge, welche die letzte Spur menschlicher Moral zu vernichten droht? Und doch giebt es hier Etwas, das noch ärger ist.

Nachdem das Volk zwölf Jahre dieses Ungeheuer ertragen hatte, hat der Senat die Fluth seines Zornes und Abscheues

ergossen, wie Lampridius die ungezählten Flüche der Senatoren aus Marius Maximus in authentischer Gestalt überliefert. Mehr als einmal wird Commodus als „hostis deorum saevior Domitiano impurior Nerone" verflucht. Nun sollte man denken, dass mit diesem schauerlichen Abschied der Name des Commodus auf ewig ausgelöscht wäre. Das ist nicht der Fall. Septimius Severus hat diesen Commodus apotheosirt, und hat den Priester, den Commodus sich bei Lebzeiten ernannt, bestätigt (Histor. Augusta I 524)*). Welch' eine entsetzlich böse Macht tritt uns hier entgegen! Der Senat hat sich ermannt, den meuchlings gemordeten Unmenschen mit einem Hochgericht entsetzlicher Flüche zu begraben. Trotzdem wird dieser auf die schimpflichste Weise abgethane Cäsar apotheosirt, und wird ihm der seiner Gottheit von ihm selbst zuerkannte Flamen als persönlicher Priester von dem folgenden Cäsar bestätigt. Dio fügt hinzu, dass Septimius Severus den Commodus im Senat vertheidigt und ihn seinen Bruder genannt hat (LXXV 7 8). Der Cäsarcultus erweist sich hier als eine Lüge, welche die letzten Fundamente der menschlichen Sittlichkeit zerstört. Pertinax war nur zwei Monate und fünfundzwanzig Tage Cäsar und obwohl mit seinem Weibe schamloser Unzucht bezichtigt, ist er feierlich apotheosirt: „per senatum et populum in deos relatus est" (Hist. Aug. I 568). Aus der Zeit des Caracalla haben wir uns schon das Wort einer dämonischen Frechheit in dem Munde der Kaiserin Julia „si libet licet" gemerkt. Hinzufügen wollen wir noch den frivolen Witz Caracallas über seinen von ihm tödtlich gehassten Bruder: „sit divus dummodo non sit vivus" (p. 727), welches Wort beweist, dass die Terminologie des Cäsarcultus sich besser zur Vertheidigung des Brudermordes verwenden lässt als die Jurisprudenz des Papinianus. Trotz alledem wird Caracalla apotheosirt (p. 732). In Betreff der Masse von Notizen über Anstössigkeiten des Cäsarhofes verdient beachtet zu werden, dass die Historia Augusta oft auf Junius Cordus verweist als denjenigen,

*) Septimius Severus ist nach Hausrath der Schluss der mit Geist am reichsten erfüllten Periode der menschlichen Geschichte!

der diese Notizen in noch weit grösserer Fülle aufgezeichnet (I 699 716, II 68 70 71 109 142 143). Heliogabal, dessen Geschichte Lampridius, wie schon erwähnt, nur mit äusserstem Widerstreben geschrieben, dieser geborene Orientale bringt den ganzen asiatischen Orgiasmus auf dreizehn Jahre nach Rom. Es sei gestattet, zwei Dinge von ihm anzumerken. „Nec erat ei", sagt Lampridius, „ulla vita nisi exquaerere novas voluptates" (I 830), und Herodian sagt, es war sein Wille, nicht im Verborgenen zu sündigen (V 6 6). Valerianus ist der einzige Kaiser, der in Feindes Hände fiel, derselbe wurde in persischer Gefangenschaft schimpflich behandelt. Das römische Volk hatte Mitleid mit diesem tragischen Geschick seines tapfern Kaisers, um so greller zeigt sich die Herzlosigkeit seines eigenen Sohnes, des Cäsar Gallienus, von welchem Nichts so bekannt geworden wie sein Fragen nach täglich neuen Vergnügungen. „Obstupefacto voluptatibus corde Gallienus requirebat, quid habemus in prandio? et quae voluptates paratae sunt? qualis cras erit scena? quales circenses?" (Pollio Hist. Aug. II 209—210). „Gallienus natus abdomini et voluptatibus dies noctesque vino et stupris perdidit orbem terrarum" (p. 230). Wie Valerianus an Gallienus einen widernatürlichen Sohn hatte, so hatte Carus dasselbe Schicksal an seinem Sohn Carinus. Von diesem letzten Vorgänger Diocletians im Cäsarenamt schreibt die Historia Augusta: „ubi patrem fulmine absumtum, fratrem a socero interemptum, Diocletianum Augustum appellatum comperit, majora vitia et scelera edidit, etc." (II 312). Um eine Anschauung zu geben von der Ungeheuerlichkeit des Sinnestaumels dieses Carinus zählt Vopiscus auf, was dieser Cäsar unter Anderem Alles angeschafft und veranstaltet hat (II 818—820, cfr. Victor de Cäsaribus XXXIX). Die Historia Augusta schliesst mit Carinus und giebt zu seinem Bild folgende Unterschrift: „C. homo omnium contaminatissimus, adulter, frequens corruptor juventutis (pudet dicere, quod in literas Onesimus retulit), ipse quoque male arsus genio sexus sui" (III 795).

Jetzt können wir einigermassen übersehen, welche Wirkung der Cäsarcultus von Julius Cäsar an, der sich dem Asiaten

Nikomedes Preis gegeben, bis zu Diocletian, der sich in dem asiatischen Nikomedien auf orientalische Weise anbeten liess, in der römischen Welt gehabt hat. Man kann von dem Cäsarcultus ziemlich harmlos reden, wie wenn zum Beispiel Vegetius schreibt: „wenn der Kaiser den Namen Augustus empfangen hat, so ist man ihm, wie einem gegenwärtigen und leibhaftigen Gott, Treue und Gehorsam und rastlosen Dienst schuldig, denn im Kriege wie im Frieden ist es ein Dienst Gottes, wenn man dem treu anhängt, der nach Gottes Ordnung herrscht" (De re militari II 5, Burckhardt Constantin 415). Es giebt Solche, welche in diesen Worten die richtige Erklärung und Anwendung des Paulinischen Spruches Röm. XIII 1 finden wollen. Es wird aber in einer solchen Identifizirung von Cäsar und Jupiter das eigentliche Wesen des Cäsarcultus nicht erkannt. Vopiscus, dessen Vater mit Diocletian bekannt war, der daher mit der Cäsarengeschichte durch Familienerinnerungen vertraut war, erzählt Folgendes: „ein Narr des Kaisers Claudius habe gesagt, in einem einzigen Ring könne man die guten Fürsten alle beschreiben". Vopiscus stimmt dem bei, indem er fortfährt: „Wie gross ist dem entgegen die Reihe der Schlechten! Um die Vitellius, Caligulas und Neronen auszulassen, wer erträgt die Maximinen und Philipper und die ganze Hefe der wüsten Masse!" Vopiscus wirft sodann die Frage auf: „was ist das, was die Fürsten schlecht macht?" Er antwortet: „zuerst, mein Freund, ist es die Ungebundenheit (licentia), dann der Ueberfluss von Allem, ausserdem schlechte Freunde, und so weiter". Vopiscus fügt über dieses Thema einzelne höchst interessante Daten hinzu. Diocletian hat, nachdem er in den Privatstand zurückgetreten, wie Vopiscus von seinem Vater gehört, gesagt: „Nichts sei schwerer, als gut zu regieren. Vier oder Fünf vereinigen sich, um den Kaiser zu hintergehen. Der Kaiser sitzt zu Hause, erfährt die Wahrheit nicht, ist verhindert, etwas anderes zu wissen, als was jene sagen". „Kurz", das sind Diocletians eigene Worte: „der gute, der vorsichtige, der beste Kaiser wird verkauft" (Histor. Aug. II 531 532). Auch Vopiscus erschöpft die Sache nicht. Das Wesen des Cäsarcultus ist, wie sich derselbe in Hellas durch Alexander

einleitet und seit Cäsar auf römischen Boden verpflanzt, die Lüge, nicht etwa diese oder jene Lüge sondern die Erstgeburt von dem Vater der Lüge, die Mutter aller Lügen, die in dem Weltreich sich vollendende Selbsterhebung der Menschen an die Stelle Gottes. Aus dieser lügnerischen Substanz des Cäsarcultus erstehen all' die Greuel der Cäsarengeschichte, die angemasste erlogene Göttlichkeit schlägt um in titanenhaften Umsturz aller Schamhaftigkeit und Menschlichkeit. Es haben sich sogar Spuren von Bestialität gezeigt, und in Allem, was etwa noch nicht ganz verderbt ist, ist jedenfalls keine Kraft vorhanden, dieser Versinkung in das Thierische wirksamen Widerstand zu leisten, mithin ist die Gefahr vorhanden, dass das letzte Band der Menschheit mit der Gottheit zerstöret wird. Der Cäsarcultus erweist sich als grundstürzende Lüge der antiken Welt. Diese Lüge ist seit Julius Cäsar und Augustus unantastbare Voraussetzung in der römischen Welt. Sie braucht nicht einmal ausgesprochen zu werden, sie herrscht auch schweigend, wie der „Starke seinen Pallast behauptet im Frieden". Man mache ihm seine Herrschaft streitig, alsobald wird er seine Macht beweisen und zeigen, dass er da ist, dass er auch da gewesen ist, als man ihn nicht gekannt, als man ihn geleugnet hat.

Es giebt aber neben dem Cäsarcultus noch einen zweiten abgöttischen Cultus, dessen Lüge ebenso grundstürzend ist. Es ist Augustinus, der durch eine geniale Bemerkung über eine Schwachheit Senecas eine ganze Nachtseite der antiken Welt aufgedeckt. In dem sechsten Buch des grossen Werkes „de Civitate Dei" belobt Augustinus den Lucius Seneca, weil er tapferer als der gelehrte und berühmte Varro in seinen Schriften die Anstössigkeiten des heidnischen Mythus und Cultus besprochen habe, nach diesem Lobe fährt Augustinus fort: „tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat, quia videlicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges civium moresque hominum non quidem ageret fingentem scenicum in theatro, sed imitaretur in templo, eo damnabilius, quo illa quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus

veraciter agere existimaret. Scenicis autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet" (C. D. VI 10). Diese Sätze des grossen Kirchenvaters decken auf eine ganze Welt von Sünden und Lastern, welche durch die Lüge der Beamten dem Volk als Heiligthümer dargestellt werden. Denn in der Lage des Seneca sind alle übrigen Beamten, denn Alle, wenn sie sich auch nicht so scharf aussprechen wie der, welcher sich öffentlich zur Philosophie bekennt, sind der Meinung, dass das was nach Herkommen und Gesetz in dem Volksbewusstsein als Heiligthum und als Cultus gilt, nach moralischen Grundsätzen unheilig und sündlich ist. Wenn nun desungeachtet die Staatsbeamten, wie es als selbstverständlich angesehen wird, sich thatsächlich bei diesen Cultusacten betheiligen, so kommen sie, wie Augustinus es von Seneca scharf ausspricht, in den ungeheuren Selbstwiderspruch, dass sie das was sie nach ihrem Gewissen und nach ihrem Wort und Bekenntniss verdammen, durch ihr öffentliches Handeln innerhalb des Cultusgebietes als ein Heiligthum verehren und anbeten. Augustinus bemerkt, dass dieser Widerspruch viel unsittlicher ist, als wenn ein Schauspieler auf der Bühne unsittliche Handlungen darstellt, denn man weiss, dass der Schauspieler spielt, von dem Senator setzt man aber voraus, dass, wenn er im officiellen Cultus handelt, er mit seiner Persönlichkeit das, worin er handelt und, wie es in der Regel der Fall ist, als leitende Hauptperson vertritt. Das was Augustinus in seinen kurzen vernichtenden Antithesen meint, war seinen Lesern bekannt und verständlich. Wir müssen suchen aus dem, was wir über das Sacralwesen der antiken Welt wissen, die kurzen Andeutungen des Augustinus zu erklären.

Die scharfe Censur des Augustinus besagt, dass das was in Wort und Schrift von den Mythen als anstössig freimüthig getadelt und verurtheilt wird, sobald aber eine solche Anstössigkeit als Theil eines anerkannten Cultus erscheint, alsdann der Tadel verstummt und die competente Magistratsperson durch amtliches Handeln jenes Aergerniss als unantastbares Stück der Staatsreligion verherrlicht. Die Schlussfolge überlässt Augustinus seinem Leser, es ist aber folgende: wenn Jemand das Ver-

derbniss des Heidenthums gründlich bekämpfen will, der muss den Muth haben, vor Allem diejenigen Verderbnisse anzugreifen, welche als Theile des bestehenden Cultus anerkannt und unter den Schutz der höchsten Gewalt gestellt sind. So sind wir auf den Cäsarcultus geführt worden und haben uns überzeugt, dass sowenig Seneca selber die in diesem Cultus liegende Verführungsmacht siegreich bekämpft hat, auch sonst Niemand gegen den Cäsarcultus von Julius Cäsar bis Diocletian mit vollem Nachdruck aufzutreten gewagt hat.

Es giebt aber noch einen anderen Cultus in dem antiken Heidenthum, vor dem die besseren Elemente des Polytheismus eben so scheu zurückweichen, wie vor dem Cäsarcultus. Wir finden von Heraklit an bis zu Kaiser Julianus und den letzten Neuplatonikern eine Reaction des mehr oder weniger monotheistischen und theistischen Gottesbewusstseins gegen die herrschende und immer mehr in Materialismus versinkende Idolatrie. Diese Reaction verurtheilt die in dem ganzen Heidenthum vorherrschende und immer mehr steigende Fleischeslust, aber diese Gewissensstimme verstummt bei einer gewissen Klasse der sündigen Gelüste. Nach dem Sündenfall überfährt den Menschen das verschämte Gefühl über seine Nacktheit, dass der ursprünglich reine Naturtrieb unrein geworden ist. Beim weiteren Fortgang der Sünde verschwindet das in der Schamhaftigkeit lebende Gewissen immer mehr, bis es überwältigt und so zu sagen in das Gegentheil verkehret wird, indem die entfesselte Fleischeslust als etwas Göttliches angesehen und behandelt wird. Unter diesem Gesichtspunkt verdammt das alte Testament den Götzendienst, wie sich in dem Sprachgebrauch des Wortes זָנָה (sanah) zu erkennen giebt. Dass dieses Wort nicht bloss im figürlichen Sinn, sondern auch im realistischen Sinn gebraucht wird, beweist vornämlich die Geschichte von dem Abfall Israels zu dem Götzen der Midianiter, dem Baal Peor. Der Abfall Israels zu dem Baal Peor vollzog sich dadurch, dass die Söhne Israels auf die Einladung der midianitischen Weiber zu dem Feste des Baal Peor kamen, und was weiter folgte, ist durch die freche That des Simri und die Eiferthat des Pinehas deutlich veranschaulicht (Num. XXV). Hieronymus sagt über

Baal Peor: „colentibus maxime feminis Baal Pheyor ob obscöni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare, Pheyor in lingua hebräa Priapus appellatur“ (Ad H. IV 14, In Jov. I 12). Da nun der Abfall zu den anderen Baals mit demselben Wort: זָנָה (sanah) gebrandmarkt wird (Num. XIV 33, XV 39, XXV 1 2, Lev. XVII 7, XIX 29, XX 5 6, Deut. XXXI 16, Jud. II 17, VIII 27 33, Ps. LXXIII 27, I. Chron. V 25, II. Chron. XXI 11 13, Sap. XIV 12), so mag es gestattet sein, mit dem Wort Baalcultus das Alles zu bezeichnen, was die entblösste und entfesselte Fleischeslust in der Heidenwelt mit der Auctorität des anerkannten Religionswesens zu sanctioniren unternimmt. Die Sache selbst ist von Ambrosius ganz richtig bezeichnet: „quid dicam de orgiis Liberi, ubi religionis mysterium est incentivum libidinis?“ (De virginibus IV 16).

Es ist ein tief wehmüthiges Gefühl, wahrzunehmen, dass in der wundervollen Schöpfung der antiken Welt ein innerer Schade sich findet, der von innen her die ganze Herrlichkeit zerstört. Ein gelehrter Mediciner, der dem klassischen Alterthum den Puls gefühlt hat, schreibt: „Wollust zerstört das Mark der Völker, weil ihre Genesis im Verborgenen vor sich geht“ (Rosenbaum die Lustseuche im Alterthum, 3. Aufl. 1882 p. 47). Der Abfall von Gott ist der Hinfall in die Macht der emancipirten Fleischeslust. Diese Lehre des Paulus wird von der Geschichte bestätigt, nur will die Geschichte richtig verstanden werden. Es findet sich hier eine zweifache Einseitigkeit. Denen, welche ihr Auge auf den Fall des Heidenthums gerichtet haben, fehlt es meistens an wahrhaft begeisterter und verständnissvoller Bewunderung der Schönheit und Grossartigkeit der antiken Welt. Diejenigen dagegen, die ihr Studium und Leben der Auffassung und dem Verständniss des Alterthums widmen, verschliessen ihre Augen gerne vor den Schatten der antiken Menschheit. Beides muss zusammen gehen, und zwar muss die Freude an der unvergleichlichen Schöpfung Gottes in der grossen Natur und Anlage der klassischen Völker den Vortritt haben, und diese Freude an diesem Schöpfungswerk Gottes ist es, welche die Trauer über

das sündhafte Menschenwerk weihet und den Schmerz heiliget.

Die reinste Gestalt des antiken Volkslebens ist in der unsterblichen Dichtung Homers. Ein ernster Forscher hat nachgewiesen, „dass der Strahl der ewigen Gottheit durch das bunte und weltliche Treiben der olympischen Gottheiten Homers hindurchbricht und Menschenherzen zu wahrer Frömmigkeit zu erleuchten und zu erwärmen vermag" (Nägelsbach homerische Theologie 1840). Und hoch bedeutsam ist es, dass als die frömmste Persönlichkeit in der homerischen Welt Eumäus, der Knecht und Sauhirt, erscheint. Ein anderes Zeichen der relativen Reinheit dieser altgriechischen Welt ist der tiefe Hass gegen die Lüge, wie er sich Ilias X 312 ausspricht:

„Wahrlich, verhasst ist mir der, gleichwie die Pforten der Hölle,
Welcher was Anders birgt im Gemüth und was Anderes redet."

Wir wollen dem gegenüberstellen die idyllische Beschreibung einer ländlichen Frömmigkeit aus den spätesten Zeiten des römischen Heidenthums, nämlich Avieni „epigramma ad amicos" (Anthol. latina, ed. P. Burmann II 496), zum Belege, dass auch in den wüstesten Zeiten der Vielgötterei das Band zwischen dem wahren Gott und den menschlichen Seelen noch nicht ganz zerrissen war.

Mit Recht legt man ein grosses Gewicht darauf, dass es von früh an bis in die spätesten Zeiten des hellenisch-römischen Heidenthums eine Reaction gegen den corrumpirenden Polytheismus mit monotheistischer und theistischer Tendenz gegeben hat. Die beiden bedeutendsten Philosophen des ganzen Alterthums finden wir in dieser ethischen Reaction thätig. Noch vor Plato hatte der strenge Heraklit seinen Protest gegen die Auswüchse des Polytheismus erhoben. „Ille censor morum publicorum in libro de natura rerum Bacchanalium et pomparum phallicarum turpitudinem notavit (Lobeck Aglaophamus I 368). Plato hat sich in der bezeichneten Richtung sehr ausführlich und nachdrücklich ausgesprochen (De republica II 377,

III 391, X 399, De legib. II 656, III 817). Plato macht eine grosse Reihe von sittlichen Aergernissen des Polytheismus in den Dichtungen namentlich des Homer und des Aeschylos namhaft und verlangt, dass Alles dergleichen in seinem Staat weder gelesen, noch gehört, noch dargestellt werden soll. Also Verbannung des unkastrirten Homer und des volksthümlichen Dramas aus dem Platonischen Staat. Eine radicale Massregel, die ungefähr mit der Einführung der Weibergemeinschaft auf einer Linie der radicalen Umwälzung steht. Es muss ein starker sittlicher Zorn erwacht sein, ehe ein solcher Prophet des Schönguten, wie Plato, sich entschliesst, an den kanonischen Theil der hellenischen Literatur die Hand zu legen. Er selbst hat uns die Erklärung dieses seines Zornes an die Hand gegeben. Plato schreibt: „Jeder wird sichs verzeihen, schlecht zu sein, wenn er überzeugt ist, dass ja eben Solches thun und thaten Götter und frisch Entsprossene, dem Zeus Verwandte, weswegen wir diese Fabeln abschaffen müssen, damit sie uns nicht in der Jugend alle Scheu von dem Bösen ersticken" (De republ. III 391). Dieses Wort ist nicht etwa die Rede eines christlichen Apologeten oder Kirchenvaters sondern das Wort eines ersten Wortführers des griechischen Heidenthums.

Dass Aristoteles nicht ein blinder Nachfolger Platos ist, bewies er durch die scharfe Censur gegen die Weibergemeinschaft des Platonischen Staates, um so mehr fällt ins Gewicht die Uebereinstimmung des Aristoteles mit dem Platonischen Protest gegen den polytheistischen Mythos. Zwar schont Aristoteles das hellenische Bewusstsein etwas mehr als Plato, indem er weder Homer noch einen Dramatiker mit Namen nennt, aber da er alles Reden von Anstössigkeiten des Mythos sogar mit Strafen belegt und alles Schauen von unanständigen Gemälden und Schilderungen, die des ethischen Gehaltes entbehren, verbeut und namentlich der Jugend das Hören und Anschauen von Komödien und Spottgedichten streng untersagt, ist seine Stellung zu dem Mythos und Cultus im Wesentlichen dieselbe, wie die des Plato (De polit. VII 15 7, VIII 5 7, De poet. VI).

Nun aber kommt die Kehrseite. Die strenge Censur der beiden Philosophen gegen Mythus und Cultus ist eine sittliche, der sittliche Standpunkt lässt aber keine Ausnahme zu, denn das Gute muss herrschen immer und überall, und das Schlechte hat keinen Anspruch auf Existenz an keinem Ort und in keinem Augenblick. Desungeachtet haben unsere beiden grossen Philosophen eben an der Stelle, wo sie sich am entschiedensten gegen die Verführungsmacht des herrschenden Cultus und Mythus aussprechen, auf eigene Hand ihrem Protest eine Schranke gesetzt, und was sie Anfangs absolut verdammt haben, dem haben sie in ihrem Staat hinterher unter gewissen Umständen trotzdem eine berechtigte Stelle eingeräumt. Plato schreibt: „Die Thaten und Leiden des Kronos sollen verschwiegen bleiben, wenn aber eine Nothwendigkeit zu reden existirt (De republ. II 378), dann soll es wie ein Geheimniss behandelt werden und soll auf sehr Wenige beschränkt sein.“ Und ähnlich heisst es III 388: „wenn man auch gestatten wolle, dass die übrigen Götter wehklagen, von dem Obersten der Götter wenigstens dürfe so Etwas nicht gesagt werden.“ Plato gestattet also in seinem Staat, dass man von den übrigen Göttern, mit Ausnahme des Zeus, menschliche Schwächen aussagen dürfe. Ja, Plato statuirt eine Nothwendigkeit, nach welcher auch das Allerschlimmste in einem kleinen Kreise gesprochen werden darf. Es giebt also nach Plato eine andere Nothwendigkeit, welche über der sittlichen Nothwendigkeit steht und das an sich Unsittliche unter Umständen sanctionirt. Es ist das ein Abfall von dem sittlichen Standpunkt und ein Rückfall in die Macht der herrschenden Lüge, welche von dem wahren Staat ausgeschlossen sein soll. Bedenklicher aber noch ist das Zugeständniss von Aristoteles. Anstössigkeiten sind verboten, schreibt Aristoteles, ausser bei den Göttern, welchen das Gesetz sogar muthwillige Frechheit gestattet, bei diesen erlaubt das Gesetz denen, welche das gehörige Alter haben, für sich und für ihre Weiber und Kinder ihren Gottesdienst zu verrichten (Polit. VII 15 8). Hier bekommt nun die ἀνάγκη des Plato ihren Namen, diese Nothwendigkeit ist das Staatsgesetz, dieses Gesetz gestattet bei gewissen Gottheiten

das sonst Verbotene, gestattet sogar die offenbare „Frechheit", was Wachsmuth dem Sinne nach gewiss richtig von Priapus versteht (Hellenische Alterthumskunde II 2 75). Vermöge dieses Gesetzes kehrt sich das sittliche Urtheil um, was sonst verabscheut, was mit gesetzlicher Strafe belegt wird, vermöge dieses Gesetzes wird es für gereifte Männer mit ihren Familien ein Gottesdienst. In der monotheistisch-ethischen Abwehr der in dem Mythus und Cultus enthaltenen Verführung weicht Plato zurück vor einer ungenannten Nothwendigkeit und Aristoteles vor dem Staatsgesetz, welches orgiastische Gebräuche nicht bloss gestattet sondern als Gottesdienst sanctionirt. Hier zeigt sich nun deutlich, was wir oben Baalcultus nannten. Es giebt nämlich im Cultus Solches, welches nicht etwa nur das christliche, sondern nachweislich auch das heidnische Gewissen als sündhafte Fleischeslust verurtheilt. Aber es wird diesem verurtheilenden Gewissen Halt geboten, denn das Bezeichnete steht unter dem Schutz einer Nothwendigkeit, welche Gesetz heisst und jene Sünde für einen religiösen Cultus erklärt. Es kann den beiden grossen und ernsten Denkern nicht entgangen sein, wie sehr sie ihre Censur gegen die Unsittlichkeiten des herrschenden Polytheismus durch einen solchen Freipass selber schädigen und stören. Denn es ist klar, dass sie selber und ihre Schulen nach einer solchen Ausnahmetheorie in die Lage kommen, jene Sanction des Unsittlichen als Bürger oder gar als Beamte durch ihre eigene That zu vollziehen, damit aber ihren Beruf, durch ihre moralische Ueberlegenheit die Gefahren und Verderbniss des Götzendienstes zu besiegen, Angesichts des Volkes untergraben.

Man hat zuweilen gemeint, dass die allegorische Auslegung des anstössigen Mythus und Cultus eine genügende Abwehr gegen die in dem herrschenden Polytheismus liegende Verführung darbiete. Aber schon Plato hat gesagt, dass die allegorische Ausdeutung (die ὑπόνοια) keineswegs das sittliche Aergerniss beseitige (De republ. II 378).

Die an sich löbliche Reaction des reineren Polytheismus gegen die corrumpirende Macht des herrschenden Götzendienstes leidet an einer handgreiflichen Schwäche. Die

Erklärung dieser Schwäche in den beiden vornehmsten Sokratikern liegt in dem Schicksal des Sokrates. Sokrates ist angeklagt und verurtheilt, „weil er nicht die Götter verehrt, die der Staat verehrt, sondern andere neue dämonische Wesen" (Plat. Apolog. d. Socrates c. XI). Das Verhalten des Sokrates dieser Anklage und Verurtheilung gegenüber, sein Verhalten in den letzten Tagen seines Lebens überhaupt, wie es Plato in den vier Schriften Kriton, Eutyphron, Apologie und Phaedon geschildert hat, ist die grossartigste sittliche und religiöse Erscheinung in dem gesammten classischen Alterthum. Dieses thatsächliche Verhalten des Sokrates, Angesichts der Ungerechtigkeit seines Volkes und des nahen Todes, diese Ruhe, diese Klarheit, diese Ueberlegenheit, dieses Selbstbewusstsein, diese Menschenfreundlichkeit, diese an Freudigkeit grenzende Furchtlosigkeit im Sterben, dieses Alles beweist, dass die monotheistische und ethische Reaction gegen die Verführung der Vielgötterei in Sokrates personificirt erscheint. In Platos Apologie, die durchaus den Stempel der Geschichtlichkeit an sich trägt, legt Sokrates vor seinen Richtern sein ganzes Leben dar als geleitet und bestimmt durch die Gottheit, und genau das, was die Apostel dem jüdischen Synedrium gegenüber erklären (Act. V 29), sagt Sokrates seinen Richtern (Apolog. XVII, cfr. XXVIII). Wenn Sokrates in dieser grundernsten Verhandlung sich auf sein Dämonion beruft, so ist das nicht eine rhetorische Fiction oder ein frommes Spiel, sondern dieses im Munde des Sokrates geheimnissvolle Wort bezeichnet die noch vorhandene Verbindung des wahren Gottes mit der heidnischen Menschheit. In der Platonischen Apologie sagt Sokrates: „wenn Menschen im Sterben sind, haben sie die Gabe der Weissagung." Sokrates hat im Angesicht des Todes geweissagt, er sagt zweimal: „ihr könnt mich tödten, aber so leicht werdet ihr keinen wiederfinden wie mich; wenn ihr euch an mir versündigt, so werdet ihr einem ununterbrochenen Schlaf verfallen, bis Gott aus Fürsorge für euch einen Anderen sendet." Sie haben in Athen keinen zweiten Sokrates wieder gefunden, bis Gott ihnen einen Anderen und Höheren gesandt hat.

So viel Muth haben Sokrates Schüler besessen, dass sie sein Martyrium beschrieben haben, aber den Fussstapfen seines Martyriums nachzufolgen, das haben sie nicht vermocht. Nachdem Athen seinen Frevel an Sokrates verübt, verlassen die Sokratiker Athen und wandern nach Megara, und Niebuhr giebt sein Urtheil dahin ab, dass Plato kein guter und Xenophon ein grundschlechter Bürger gewesen sei (Kleine historische und philosophische Schriften p. 470).

Also die Furcht vor dem Martyrium des Sokrates hat jene „Nothwendigkeit" des Plato und jenes „Gesetz" des Aristoteles, welches die freche Zügellosigkeit als einen Cultusact zur Pflicht macht, geschaffen. „Und wenn dies am Grünen geschieht, was soll am Dürren werden?" In der That, diese Furcht vor dem Martyrium wirft einen finsteren Schatten über die folgenden Jahrhunderte, bis ein Martyrium kommt, welches Kraft und Muth der Nachfolge schafft. Sehr richtig schreibt Lactanz: „Plato somniaverat deum; non cognoverat. — Quod si quis ipse vel quilibet alius implere voluisset justitiae defensionem, in primis deorum religiones evertere debuit, quia contrariae sunt pietati. Quod quidem Socrates quia facere tentavit, in carcerem conjectus est, ut jam tum appareret, quod esset futurum in hominibus, qui justitiam veram defendere deoque singulari servire coepissent" (Inst. V 14 13 14, cfr. II 3 5). Nach Athenäus (XV 196) wurde Aristoteles von dem Hierophanten Eurymedon in Athen auf Gottlosigkeit verklagt. Und Aelian V. H. III 36 bemerkt, dass Aristoteles wegen dieser Anklage Athen verlassen, damit nicht die Athenienser zweimal an der Philosophie versündigten, eingedenk, wie Aelian schreibt, des Todesurtheils gegen Sokrates und seiner eigenen Gefahr.

Um eine Vorstellung zu gewinnen von dem Umfang und von der Tiefe dessen, was wir Baalcultus genannt haben, müssen wir uns entschliessen, nach dem Vorgang des Paulus und der Kirchenväter einige Züge von den Orgien der durch die öffentliche Auctorität sanctionirten Augen- und Fleischeslust, welche kein Philosoph und kein Beamter anzutasten wagte, zu vergegenwärtigen. Mitten in die Sache hinein versetzt uns Cyprian durch das, was er schreibt ad Donatum

VIII. Also, wenn die öffentliche Auctorität sündig geworden, dann wird sie zu einer Kupplerin. Ich setze Leser voraus, welche mit mir darin einig sind, dass die Sünde als der Leute Verderben zu verabscheuen und nach Kräften zu bekämpfen ist. Somit können und sollen wir uns nicht bloss die Lage der Apologeten und Kirchenväter mitten in der ungebrochenen Heidenwelt vergegenwärtigen, sondern sind auch verpflichtet, für sie einzutreten, denn unser bestes Erbtheil ist durch ihren Kampf und Sieg errungen.

Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte haben die finstersten Schattenseiten des antiken Heidenthums aufgedeckt; dieselben werden deshalb von den Humanisten oft für bornirt gehalten. Mit Unrecht, denn so wenig Paulus durch seine scharfe Anklage gegen das Heidenthum sich abhalten lässt, den Heiden zuzugestehen, dass es Solche giebt, welche von Natur thun, was das Gesetz enthält und dadurch selbst ein Gesetz sind, so haben die christlichen Väter, welche am schärfsten mit dem Heidenthum ins Gericht gehen, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Minutius, Justinus, Arnobius, Lactantius, Augustinus, Eusebius sich andererseits ernstlich bemüht, die in dem Heidenthum enthaltenen Ueberbleibsel einer reineren und ursprünglichen Gotteserkenntniss ins Licht zu stellen. Mit grösserem Recht ist der Vorwurf der Einseitigkeit den Humanisten zu machen. Diese nämlich lieben es, vor den unheimlichen Tiefen des dämonischen Wesens die Augen zu verschliessen, oder, wo die Gründe sich nicht verdecken lassen, mit falschen Gründen zu entschuldigen, und es wird damit der volle Segen, der in dem antiken Alterthum für die Menschheit enthalten ist, durch diese Fälschung geschwächt und verkümmert. Es ist noch heute Bedingung für das wahre Verständniss der antiken Menschheit, in erster Linie diejenigen zu vernehmen, welche das ungebrochene Heidenthum angeschaut und erfahren haben und bereit waren, ihre Anklagen mit ihrem Blute zu beweisen. Nur durch den Kampf und Sieg dieser heroischen Christenheit ist die wahre Erkenntniss Gottes für die Menschheit erhalten, und nur durch diesen Kampf und Sieg ist in der Welt ein Raum geschaffen,

auf welchem die Schätze der antiken Humanität nicht bloss aufbewahrt werden sondern auch ein neues Leben und eine neue Wirkung innerhalb der Menschheit erlangen konnten. Nur derjenige, welcher versteht, wie in dieser zwiefachen Weise unser höchstes Interesse mit diesem patristischen Schriftthum verknüpft ist, ist im Stande, diese Polemik des heroischen Christenthums zu würdigen.

Wer mit am schärfsten das antike Heidenthum verklagt und namentlich mit am unverholensten seine finsteren Greuel aufgedeckt, ist der Afrikaner Arnobius. Da nun dieser zugleich das Bedürfniss empfindet, sich wegen seiner Schärfe und seiner Unverfälschtheit zu rechtfertigen, so ist es besonders lehrreich, ihn zu vernehmen. Ungefähr seit dreihundert Jahren, schreibt Arnobius, giebt es ein christliches Volk (I 14), aber noch immer ist der Stand der Christen die Gefahr des Martyriums. Die heidnischen Götter dürsten nach Christenblut, sie sind wüthend gegen uns ergrimmt (I 25), alle Arten grausamster Christenverfolgung sind in voller Uebung (I 26, IV 36, V 29). Die Christen sind auf den Tod verklagt vor den Magistraten und vor der Volksmasse, weil sie die anerkannten Götter nicht verehren. In diesem Stande der Nothwehr hält es Arnobius für seine Pflicht der Vertheidigung („officium defensionis“) (V 18, V 20), die Greuel der Götter, welche die Christen zu verehren gezwungen werden sollen, zu enthüllen. „Non quo nobis dulce sit tam foedis inequitare mysteriis, sed ut ipsis vobis promptum etiam atque etiam fiat, quid in eos congeratis injuriae, quorum profiteamini vos esse custodes“ (V 20). Man beachte die Worte: „ut ipsis vobis promptum fiat“, der christliche Apologet weiss es, dass die besseren Polytheisten vor der massenhaften Wüstheit und Unflätigkeit der Götterfabeln und Cultusarten gerne die Augen verschliessen. Aus diesem Grunde sieht sich Arnobius genöthigt, um der Selbstvertheidigung willen und zur Steuer der Wahrheit, diese Abgründe der bestehenden Religion in ihrer ganzen Scheusslichkeit vor Augen zu stellen. Arnobius, sich an die besseren Heiden wendend, will sagen: „ihr bekennt euch als Vertheidiger der Götter und uns als ihre Feinde; wenn ich nun in pflicht-

mässiger Vertheidigung die Greuel des Mythus und Cultus aufdecke, dann zeigt sich, das ihr vor Allen es seid, die den Göttern Schande bereiten.“ Er bemerkt dabei, dass er nicht Alles, was dahin gehört, zur Sprache bringe. „ne, dum explicare contendimus cuncta, expositionis ipsius contaminationibus polluamur“ (V 18). Nur ist dieses Uebergehen und Schweigen nach Arnobius bei denjenigen Ceremonien und Mythen nicht statthaft, welche mit dem Namen Jupiters verwachsen sind (V 20).

Wir wollen aber nicht verschweigen, dass die Schrift des Arnobius „adversus gentes“ in zwiefacher Beziehung den Polytheisten zu nahe gethan hat. Hin und wieder nämlich bekämpft Arnobius den Polytheismus auf Grund der Voraussetzung des flachen Euhemerismus, was er auch mit Anderen z. B. Lactanz gemein hat. Nun hatte allerdings diese rationalistische Erklärung der Mythen eine weite Verbreitung gefunden, die Schrift: „ἱερά ἀναγραφή“ war durch die Uebersetzung des Ennius den Römern als eine griechische Aufklärung früh bekannt geworden. Aber so lange Männer wie Plutarch mit solchem Nachdruck diesen Rationalismus als Gottlosigkeit verwerfen, kann man nicht das Heidenthum als solches für den Euhemerismus verantwortlich machen. Aehnlich ist es mit solchen Erzählungen, welche von einzelnen Schriftstellern ersonnen sind, um gewisse Mythen oder Riten verständlich zu machen. Als solche Schriftsteller nennt Arnobius Timotheos (V 1), Clodius (V 5), Butas, Flaccus (V 18), vor Allem gehört dahin die schmutzige Erzählung von Prosomnus. Die Linie zwischen solchen privaten Glossen und dem officiellen Heidenthum ist jedenfalls von Arnobius nicht scharf genug gezogen, obwohl er (III 10) meint: das, was unter frommem Vorwand von den Göttern Ungöttliches und Unheiliges gedacht und gesagt wird, ist eine ärgere Gottlosigkeit als eine offene Schmähung der Götter, was den Christen mit Unrecht vorgeworfen wird.

Das ist nun eben das, was wir Baalcultus nennen. Es sind solche offenbare und unleugbare Unsittlichkeiten an den Göttern, welche als Festgebräuche, Cultushandlungen und Cultusobjecte durch die öffentliche Auctorität und durch

religiösen Vorwand geschützt und sanctionirt werden. Es waltet hier die officielle Lüge, vermöge welcher das Unheilige als Heiliges dargestellt und als solches durch die öffentliche Auctorität gesichert ist.

So wie es nun Arnobius für eine Pflicht der Nothwehr erachtet, die finsteren Greuel des Baalcultus ans Licht zu ziehen, so erklärt auch Clemens Alexandrinus, wie schon oben bemerkt: „ich will das Verborgene und das Heimliche vor Allem ans Licht stellen und die Schamhaftigkeit soll mich nicht abhalten, das vorzutragen, was ihr Heiden euch nicht schämt mit göttlichen Ehren auszuzeichnen. O der offenbaren Schamlosigkeit! Einst, als die Menschen noch züchtig waren, war die schweigende Nacht die Hülle der Lust, jetzt verkündigt für die Eingeweihten die Nacht die Unzucht im Heiligthum" (Cohort. ad gent. Patrolog. Series Graeca V 75 89).

Clemens verweist auf eine frühere und züchtigere Zeit. Es ist schon erwähnt, dass Homer von den unnatürlichen Sünden noch nichts weiss. Asien ist die Heimath der geschlechtlichen, unnatürlichen Ausschweifungen (Rosenbaum die Lustseuche im Alterthum I 291 311). Das, was Herodot als das Schandbarste der babylonischen Gesetze bezeichnet (I 199), ist der Baalcultus im eigentlichen Sinne, nämlich die Preisgebung der jungen Mädchen im Tempel zu Ehren der Venus. Dieser monströse Cultus findet sich gleichfalls in Armenien, Lydien, Karthago, Phönizien (Rosenbaum II 53 54 55 88). Die öffentlichen Weihgeschenke von Hetären an Aphrodite haben denselben schandbaren Charakter und beweisen somit die Uebertragung dieses Cultus nach Hellas. Auf Samos haben die Hetären der Aphrodite einen Tempel gebaut mit dem Gelde ihrer Schande (Anthol. Graeca, ed. Jakobs Anim. I 415). Nach Timaeus und Theopompus haben Korinthische Hetären in den Tagen der Persernoth für die Erhaltung des Vaterlandes die Aphrodite angefleht, und ist ihnen eine Gedenktafel gestiftet, auf welcher die Hetären abgebildet sind mit einem Epigramm von Simonides (Athenäus XIII 32). Ob Friedrich Jakobs (Vermischte Schriften III 212—254) darin Recht hat, dass in Hellas der männliche Eros ursprünglich einen reinen

Sinn hat und sogar eine eigenthümlich nationale Tugend bedeutet, muss ich dahin gestellt sein lassen.

Wenn die Heiden den Anklagen der Christen gegenüber erwiderten, dass man die Fabeln der Dichter nicht allzuernst nehmen dürfe, so lässt Arnobius dies in gewisser Weise gelten, beruft sich aber auf die Feste und Mysterien, welche unter dem öffentlichen Gesetz und Herkommen standen (IV 35, V 24, vgl. Keim Christenthum und Rom 112 113 114). Und eben hier hat der Baalcultus seinen festesten und verderblichsten Sitz. Nicht als ob die Götterfeste, die Mysterien und Spiele von vornherein einen ausgeprägt unsittlichen Charakter gehabt hätten. Die Grundelemente der menschlichen Gesittung, Ehe, Ackerbau und Rechtsordnung werden mit religiösem Sinn aufgefasst und demnach als Werke übermenschlicher, aber menschfreundlicher Gewalten verehrt und heilig gehalten. Daher die Forderung der reinen Geister und der reinen Hände als Bedingung für den Eintritt. Weil dieser Kern der elementaren Frömmigkeit zwar von der wachsenden Verderbniss angefochten, aber nicht vernichtet wird, so erhält sich auch das Lob der Mysterien durch alle Zeiten. Aber nachdem der heroische Widerstand der Marathonischen und Salaminischen Zeit gegen asiatische Weichlichkeit und Ueppigkeit nachgelassen, drang die Verunreinigung des Cultus und Mythus mit Macht aus dem Orient in Hellas herein. In der von Thracien, Phrygien und Aegypten ausgehenden orphischen Mythologie ward die Gestalt des Zeus immer tiefer in den Abgrund der widernatürlichen Unzucht versenkt. Alle Schranken der Scham und Zucht wurden niedergerissen (Lobeck II 818—827). Von Haus aus unsaubere Wesen, wie Bendis, Cotytto, Orthanes, Tychon u. a. erhalten Gastrecht bei den Griechen (Wachsmuth hellenische Alterthumskunde II 2 209, Lobeck II 1026). Den Zustand der religiösen Feste und Mysterien in diesen Zeiten der tiefen Verderbtheit schildern die Kirchenväter, aber verdienen deshalb nicht den Vorwurf, den Lobeck I 196 ihnen macht. Denn da zu Gegenständen des nächtlichen Schauens auch die „κτεῖς“, das membrum feminale gehörte, so kann man sich die Ausgelassenheit bei der Masse

der Epopten in solchen wüsten Zeiten nicht arg genug denken. Jedenfalls gehörte der am sechsten Tage aufgeführte Jacchuszug zum Feste und dieser Theil des Festes bestand in entfesselter Augen- und Fleischeslust (Meursius Eleus. p. 160 162—166). Den Sinn dieser ausgelassenen Dionysien bezeichnet Castellanus in Thesaurus (ed. Gronov. VII 627) ganz treffend, und ist damit genau ausgedrückt, was wir unter Baalcultus verstehen.

Was an den ausgelassenen Dionysien in Athen keinen besseren Namen verdient als Baalcultus, wird uns noch jetzt, so zu sagen, vor Augen gestellt durch die Komödien des Aristophanes. Den Gegensatz zwischen Aeschylus und Euripides, der in den „Fröschen" mit grossem Nachdruck ausgeführt wird, muss man wohl als charakterisches Selbstbekenntniss des Aristophanes ansehen. Demnach ist Aristophanes dem Hauptcharakter nach ein Vertreter der alten Zeit im Gegensatz zu der Gegenwart der Aufklärung und Auflösung. Aristophanes erkennt den Preis dem Aeschylus zu, welcher den Grundsatz aufstellt, dass auf dem Theater Unanständiges und Unzüchtiges nicht erscheinen darf. Mit dieser theoretischen Anständigkeit des Aristophanes verhält es sich aber ähnlich wie mit der oben besprochenen Verwahrung des Plato und Aristoteles gegen die Anstössigkeiten des Mythus und Cultus. Es giebt nämlich auch für Aristophanes eine höhere Macht, welche diese Verwahrung durchbricht und aufhebt. Was Plato eine nicht näher bezeichnete Nothwendigkeit, Aristoteles ein die Ausgelassenheit herausforderndes Herkommen nennt, ist bei Aristophanes ein mit der Leichtfertigkeit seiner Zeitgenossen übereinstimmender Naturtrieb. Die Anstössigkeiten des Aristophanes gehen aus naiver Ausgelassenheit und unbefangen übersprudelnder Lebenslust hervor (Aristophanes und die historische Kritik von H. Müller-Strübing 1873 p. 114). Und was die Zeitgenossen anlangt, so sagt Droysen: „man ist damals gar nicht mehr so unschuldig in Athen, der Kitzel der Sinnlichkeit ist unerschöpflich, der Athener liebt es, von schmutzigen Dingen reden zu hören, ja sie selbst leibhaftig zu sehen" (Aristophanes übersetzt 2. Aufl. 1871 I pag. VI). Nun werden die Komödien wie die Tragödien aufgeführt in

den hohen Festen und stehen unter der öffentlichen Auctorität (Wachsmuth hellen. Alterthümer 1 2 158), was also auf der Bühne vorgeht, ist ein Theil der öffentlichen Festfeier.

In gewisser Weise sehen wir in den „Acharnern" noch heute, wie in einem bürgerlichen Hause in Athen das Dionysusfest gefeiert wird. Der Bürger Dikaiopolis beginnt mit Frau und Töchtern die Feier unter Aufforderung zur schweigenden Andacht. Dann fordert er die Sclaven auf, den Phallus grade empor zu richten, das Zeichen der nackten Mannheit nicht in seiner Ruhe, sondern in dem Zustand der Anreizung darzustellen. Nachdem dies geschehen, beginnt Dikaiopolis seinen Jacchuszug, indem er das Phalluslied anstimmt unter Aufforderung an die Frau, ihn mit den Augen zu begleiten. Das wilde Feuer hat sofort die Wirkung, dass Dikaiopolis mit einer von Wollust entzündeten Zunge die Scene eines ehebrecherischen Actes mit einer hübschen Thracierin ausmalt (Acharner I 237—279). Damit nicht genug, die „Acharner" schliessen damit, dass das was Dikaiopolis sich ausgemalt, er selber in nackter Wirklichkeit auf der Bühne vor dem Volk darstellt. Dikaiopolis erscheint in der Mitte von zwei Dirnen und redet mit ihnen die Sprache des Bordells. Ist hier nicht eine offenbare Nachbildung der Versündigung Jsraels mit Baal Peor auf dem Gefilde Moabs? Ist nicht der aufgerichtete besungene Phallus der midianitische Baal Peor, den der falsche Prophet Bileam zu einer Verführung für Jsrael gemacht hat (Num. XXXI 16)? Wenn die ursprüngliche Komödie ein Phalluszug zu Ehren des Dionysus und der verwandten Gottheiten war, wie Droysen sagt (II 262), dann haben die „Acharner" diesen Charakterzug in derber Ausführung ausgeprägt. In dem „Frieden" löst sich die Festfeier auf in ein krass sinnliches Bacchanal. Man pflegt nun wohl zu sagen, dass man diese Dinge nach dem damaligen Standpunkt des sittlichen Urtheils schätzen müsse, und so betrachtet, würden sie den grössten Theil ihrer Anstössigkeit verlieren. Es giebt allerdings Anstössigkeiten, bei denen diese Mahnung berechtigt ist, aber bei den Erscheinungen, die wir als Baalcultus bezeichnen müssen, kommen die unwandelbaren Gesetze der

moralischen Weltordnung in Betracht, und nach Massgabe dieser Gesetze müssen wir sagen: so wie diese unzüchtigen Darstellungen aus einem unreinen Sinn hervorgegangen sind, so müssen und werden sie in einer Volksmasse zu allen Zeiten und unter allen Zonen die in der gefallenen Menschennatur schlummernde Lust erwecken und entzünden und werden dann auch zur Vollbringung der sündigen Lust treiben und schliesslich, wie Jakobus schreibt (I 15), den Tod gebären. Und dieser ganze sündige Process steht nun offenkundigermassen unter dem Schutz der Staatsreligion und stellt sich somit dar als einen Theil des Cultus, und darin liegt eine Versuchung und Verführung für die Volksseele ohne Gleichen.

Um nun diese allerschwerste Anklage gegen den Mythus und Cultus abzuwehren, kommt man wieder auf die Einwendung: die anstössigen Götterfabeln sind Allegorien von natürlichen Dingen, so dass die Sage von Jupiters Vermählung mit Ceres, seiner Mutter, nicht einen Incest bedeutet sondern die Naturerscheinung, dass der Regen die Erde befruchtet (Arnobius V 32, IV 33). Es ist nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob und wie weit Mythus und Cultus ursprünglich diese natürliche Erklärung zulassen oder fordern, für uns ist lediglich die Frage, ob die allegorische Erklärung das Gift, welches in diesen schlüpfrigen Erzählungen und Darstellungen enthalten ist, unwirksam macht. Das müssen wir aus demselben Grunde verneinen, den schon Plato anführt. — Denn was Plato von den Kindern sagt, das gilt noch viel mehr von der Volksmasse. Die Kinder, sagt Plato, unterscheiden nicht, was einen anderen Sinn hat und was nicht, was sie aber aufnehmen in ihre Seele, das ist schwer austilgbar (De repub. II 379). Nun ist offenbar, dass das, was in dem Mythus und Cultus die fleischliche Lust reizt, von der Seele der Volksmasse so gierig und nachhaltig aufgenommen wird, dass eine auch noch so begründete anderweitige Erklärung daneben keinen Raum hat. Es ist durchaus richtig, was Arnobius bemerkt, dass der Volksverstand aus den allegorischen Erklärungen nichts Anderes herausnimmt, als „deorum nominibus res appellare turpissimas“ oder „turpibus deorum factis negotia

significare vulgaria“ (V 40). Wenn immerhin die Fesselung von Mars und Venus im Ehebruch von der Bändigung der Laster zu verstehen sein sollte, so nimmt, wie Arnobius behauptet V 41, die Schandbarkeit der Bilder den Geist voraus gefangen und lässt einen sittlichen und religiösen Sinn gar nicht aufkommen.

Dass auch der grossartigste Versuch der allegorischen Erklärung nicht im Stande ist, das wilde Feuer in den Lüsternheiten des Mythus und Cultus auszulöschen, beweist der Neuplatonismus. Der Neuplatonismus war der letzte grossartige Versuch, das Heidenthum vor dem Unglauben und dem Christenthum zu retten. Die Neuplatoniker betrieben eine solche spiritualistische Ueberspanntheit, dass es für eine Ehre gehalten wurde, sich zu schämen, ein Mensch zu sein und einen Körper zu haben. Aber daneben fehlte es ihnen an der Kraft, sich von dem Materialismus des hergebrachten Mythus und Cultus loszumachen. Porphyrius findet in der Homerischen Beschreibung der Nymphengrotte (Odyss. XIII) einen mysteriösen Sinn (Porphyrius de antro Nympharum 1765). Aber in dieser überschwenglichen Allegorie bleiben die Fabeln von Uranus und Saturnus unangetastet stehen (Cap. XVI), und nach Jamblichus (De vita Pythagorae ed. Kiessling I 310) und Eunapius (Fragm. ed. Boissonade p. 486 487) galt das Festhalten an dem hergebrachten Cultus als ein hohes Lob. Auch Julian, der kaiserliche Schüler des Neuplatonismus, sieht das Heil in der Verehrung der väterlichen Götter (Juliani epistolae ed. Heyler 1828 ep. XL p. 74). Und ganz allgemein behauptet Eusebius: „diejenigen, welche sich der schandbaren Mythen und Riten schämen, versuchen eine natürliche Erklärung, aber Niemand von diesen hat es gewagt, die natürlichen Gebräuche zu ändern, sondern sie Alle vertheidigen mit Eifer die Tradition“ (Praepar. Evang. II 6). Derselbe schreibt ferner: „auch die natürliche Erklärung der Mythen von Porphyrius befasst sich mit der Enthüllung der anstössigen Nacktheiten“ (II 11 13), was Eusebius durch das treffende Bild erläutert: „nachdem diese neuen Philosophen auf hohen Bergen die Mythen aus der Natur erklärt haben,

steigen sie hernieder zu dem Standpunkt des Volkes" (III 14), welchen Standpunkt er schliesslich bezeichnet als das Halten an dem Alten, „Vaterländischen", dass ein Jeder das Vaterländische annehmen, das Unbewegliche nicht anrühren sondern der Frömmigkeit der Vorfahren folgen solle und Nichts aus Liebe zur Neuerung unternehmen dürfe, wer daher diese Satzung übertrete, verfalle der Todesstrafe (VI 1). Zusammenfassend schreibt endlich Augustinus: „Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Apulejus hi omnes et ceteri ejusmodi et ipse Plato diis sacra facienda putaverunt" (C. D. VIII 12). Man ersieht aus diesen Citaten, dass der Vorwurf, den jüngst Hausrath den Apologeten macht, als hätten sie durch Nichtberücksichtigung der allegorischen Erklärung der Mythen den Polytheisten grosses Unrecht gethan (Kleine Schriften p. 40 91), längst von den christlichen Schriftstellern widerlegt worden ist. Man vergleiche auch Marquardt Sacralwesen p. 63.

Es zeigt sich uns, was vor siebenhundert Jahren in Athen der Fanatismus und die Missethat der Sophisten war, das ist später Grundsatz der Weisesten, obwohl das, was Sokrates in frommem Eifer zu reinigen und zu berichtigen suchte, sich sehr merklich verschlimmert hat. Diesen Fortschritt der Verschlimmerung in dem heidnischen Religionswesen bezeichnet ein einziges Wort, nämlich das Wort Phallus.

Es giebt im Alterthum Schriftsteller, welche mit sündlichem Behagen die Worte und Werke der Wollust ans Licht ziehen. Auch unter den Erforschern und Darstellern des Alterthums giebt es Solche, die den Verdacht erwecken, dass sie die Abgründe der Finsterniss mit einem unreinen Sinn beleuchten. Auch das ist verwerflich, diese Abgründe mit einer parteiischen Befriedigung zur vermeintlichen Ehre des Christenthums aufzudecken. Vielmehr muss es unser Schmerz sein, dass das herrliche Gotteswerk der antiken Menschheit einem solchen dämonischen Attentat ausgesetzt gewesen ist. Und dieser Schmerz wird dadurch erhöht, dass wir den Adel der antiken Menschheit von einer neuen Seite kennen lernen, indem wir uns vergegenwärtigen, dass die geistige Lebenskraft der antiken Menschheit tausend Jahre dem

Dämon des Baalcultus Widerstand geleistet hat. „Virtus majorum vitia nostra sustentat", schreibt Einer, der das wachsende und sich vollendende Verderben mit tiefem Kummer anschaut.

Das Symbol der Mannheit hat ursprünglich ohne Zweifel eine religiöse Bedeutung. Es beruht auf der Anerkennung der der menschlichen Natur verliehenen göttlichen Zeugungskraft (Diodor. IV 6, cfr. Creuzer Symbolik u. Mythologie 2. Aufl. I 583 — 586. Ueber den ägyptischen Phallus siehe Creuzer II 262, II 662). Mit dem Dionysusdienst kam der Phallus nach Europa (Lobeck Agl. I 661). Der italischen Sitte der Bekränzung des Phallus, welche Augustinus beschreibt (C. D. VII 21), mag ein verhältnissmässig reiner Sinn zu Grunde liegen. Wenn irgend wo, so gilt von diesem Gebiet, was Grüneisen sagt: „es ist die Gefahr vorhanden, in das Gebiet des Unsittlichen zu verfallen" (Grüneisen über das Sittliche in der bildenden Kunst der Griechen 1833 p. 87, vgl. Wachsmuth Alterthumskunde II 2 244). Nachdem die Procession mit dem aufgerichteten Phallus eine häufige Festgewohnheit geworden war (Castellanus in Thesaur. ed. I, VII 643 — 646), wurde in dem Volksbewusstsein das religiöse Moment dieses Zeichens von der lüsternen Sinnlichkeit mehr und mehr verschlungen. Denn das Bild stellt nicht mehr die einfache Gestalt der Mannesnatur dar sondern lässt geflissentlich dieselbe so erscheinen, dass sie die ruhende Sinnlichkeit aufwecken muss. Die Beschreibung (Anthol. Graec. ed. Jakobs II 296 b) ist darauf angelegt, diesen lüsternen Charakter deutlich zu machen. Daher ist die den Griechen ganz geläufige Bezeichnung „ἰθύφαλλος", welchen Ausdruck Wieland in seiner schlimmsten Zeit dem deutschen Lesepublicum vor Augen gestellt hat. Dieselbe Anschauung wollen in den „Carminibus ithyphallicis" die Ausdrücke „tenta vena", „hasta rudis" (Anth. lat. ed. Burmann II 508 516 496) besagen, wie denn diese carmina die beabsichtigte Wirkung dieser Gestalt nicht verschweigen (p. 534 500). Ja, was wollen wir uns wundern über die Nacktheit der lasciven Gedichte, wenn Cicero sich nicht scheut, in seiner Lehrschrift über die Natur der Götter die in

jenen Ausdrücken angedeutete Sache mit dürren Worten zu beschreiben? (N. D. III 221).

Uebrigens wurde diese herausfordernde Lüsternheit des Phallus in Aegypten noch gesteigert. Im ägyptischen Religionswesen spielt der Phallus überhaupt eine ganz hervorragende Rolle (Plutarch de Iside III 365 b c 376 f 379 o, Diodor IV 6). Herodot bemerkt, dass in den häufigen Festzügen das Glied nicht bloss eben so gross war wie der übrige Körper sondern auch, wie Herodot zweimal hervorhebt, sich bewegt und erhebt, während die Weiber dem Aufzug folgen und den Dionysus besingen, ähnlich, wie es Aristophanes in den Acharnern den Atheniensern zum Anschauen dargestellt (II 48 49). Was mehr als eine solche öffentliche Darstellung auf die Schwachheit weiblicher Natur einstürmen könnte, ist nicht denkbar, geschweige denn sagbar. Wie sehr wir uns hier in einem Gebiet befinden, wo die Schamhaftigkeit den Mund verschliessen und die Augen verhüllen soll, es sei denn, dass eine höhere Pflicht anders gebietet, mag sich uns noch dadurch vergegenwärtigen, dass ein so frommer und züchtiger Mann, wie Plutarch, überwunden durch die Macht der in dieser Materie herrschenden Zuchtlosigkeit, sich nicht gescheut hat, vor den Augen und Ohren der Klea, einer von Vater und Mutter in die Mysterien eingeweihten Persönlichkeit (De Iside II 364 d), die von Incesten, Phallophorien angefüllte Religion der Aegypter vorzutragen.

Wenn man übrigens hier allein die lateinischen Schriftsteller zu Rathe zieht, so kommt man leicht auf den Gedanken, dass der Priapus bei den Römern nur in Privatgärten seinen Platz gehabt und deshalb eine öffentliche und allgemeine Bedeutung nicht habe. Dass diese Vorstellung irrig sei, würde sich uns wohl schon aus der Abhängigkeit ergeben, in welcher die späteren Römer in den geistigen Gebieten überhaupt zu den Griechen stehen. Bei den Griechen ist der Phallus schon wegen der Festordnungen ein Moment des öffentlichen Lebens und behauptet daher seinen Platz in der Oeffentlichkeit. ,,In tota Graecia mos per oppida phallos subrigit et veneratur" (Arnobius V 29 39). Ich wüsste nun in der That nicht, wie

man die hier vorliegende Verbindung der beiderseitigen Ausdrücke, welche einerseits die offenbare Obscönität, andererseits Anbetung bedeuten, kürzer und correcter bezeichnen will als durch das Wort „Baalcultus". Wie nun die anderen Gottheiten besondere Städte und Inseln sich zueigneten, so hat auch der Phallus in Griechenland einen Lieblingssitz, seine Stadt ist Lampsakos, wo sein Standbild eine besondere Berühmtheit geniesst (Anthol. graec. ed. Jakobs II 196, cfr. II 83 84). „Priapum prae ceteris diis venerantur Lampsaceni" (Thesaur. antiquitatum" ed. Graevius T. XII 975). Wie die übrigen Götter, sagte ich, denn es hat den Anschein, dass je mehr das ursprüngliche religiöse Moment dieses Symbols von der Sinnlichkeit verdrängt wird, man um so mehr geflissentlich die Gottheit des Priapus betonte (Anthol. lat. II 503 513 515 517, Horat. Sat. I 8 3). Diese Benennung ist dann freilich ein schrecklicher Missbrauch des heiligen Gottesnamens und eine schlagende Bestätigung dafür, dass wir es hier mit einem unleugbaren Baalcultus zu thun haben. Was übrigens bei den Griechen für die Oeffentlichkeit dieses Cultus die Berühmtheit von Lampsakos bedeutet, ist bei den Römern die Sammlung der „carmina ithyphallica", von Lessing die „unsauberen Thorheiten" genannt, an denen Catull und Tibull, und nach Einigen Vergil, betheiligt sind, welche in frechen Versen Gestalt und Sinn dieses Symbols Jedermann aufdrängen.

Dieser Priapismus der lateinischen Verse ist das Signal, welches uns anweist, nunmehr die Verwüstung des Baalcultus auf dem Grund und Boden des römischen Reiches, besonders in der Cäsarenzeit, zur Anschauung zu bringen. Die späteren Griechen, welche die Verwüstungen, die der unreine Mythus und Cultus in ihrem Volksleben angerichtet, vor Augen hatten, bewunderten die Reinheit und Zucht der römischen Staatsreligion. Der Skeptiker Polybius erkennt und preist den Nutzen, den das straffe Religionswesen in Rom den staatlichen Einrichtungen gewährt. Eusebius giebt uns einen Auszug aus der Schrift des Dionysus von Halikarnass über die Religion der Römer, in welcher derselbe der römischen Staatsreligion den Vorzug zuerkennt, weil diese frei sei von dem anstössigen

Mythus und Ritus der Griechen (Praepar. II 8). Plinius der Aeltere macht den Griechen den schweren Vorwurf: „Graeca res est nihil velare" (H. N. XXXIV 10 5). Und schon Ennius hatte mit Bezug auf die Sitte der griechischen Gymnasien gesagt: „flagitii principium est nudare inter cives corpora" (Cicero Tusc. IV 33). In der That wehrte sich altrömisches Bewusstsein und Sitte gegen das Eindringen fremder unreiner Cultusformen. Im Jahr 186 a. C. hatte sich in Rom eine geheime bacchanalische Secte gebildet, welche siebentausend Mitglieder zählte. Sobald diese Sache ruchbar wurde, ward vom Staat eine grosse Strenge aufgeboten, um diese innere Verschwörung auszurotten (Livius XXXIX 8 etc.). Von dieser Zeit schreibt Firmicus Maternus: „erant adhuc in urbe Roma integri mores". Als es sich in der Noth des zweiten punischen Kriegs um die Ueberführung der „Magna mater" von Pessinus handelte, sollte für dieses Werk der beste Mann ausfindig gemacht werden, und einstimmig ward vom Senat Scipio Nasica dafür erkannt. Um den Gegensatz zwischen der alten und neuen Zeit in Rom bemerklich zu machen, verweist Augustinus auf den Umstand, dass dieser Scipio Nasica ein Gegner der neuen und verführerischen Spiele gewesen (C. D. I 31 32). Es gehören nämlich die späteren Erscheinungen eben dieses fremden Cultus zu den anstössigsten Excessen. Man sieht also, dass, wenn die Aufnahme eines fremden Cultus in Rom unter strenger Vorsicht geschieht, im weiteren Verlauf dieser Cultus im römischen Volk den schlimmsten Ausartungen unterliegen kann. Indessen zu solchen Entartungen würde es überall nicht kommen, wenn nicht auch in dem römischen Volk ein arger Zunder der Verführbarkeit verborgen gewesen. Diese sündhafte Anlage kommt auf eine augenfällige Weise zum Vorschein in dem nicht entlehnten, sondern ursprünglich römischen Ritus der Floralia. Von diesem Cultus, den Lactanz zu den „religiones Romanorum propriae" zählt, schreibt derselbe Lactanz: „celebrantur ludi, quos floralia appellant, cum omni lascivia. Nam praeter verborum licentiam, quibus obscoenitas omnis effunditur, exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimarum funguntur officio, et in conspectu

populi usque ad satietatem impudicorum cum pudendis motibus detinentur" (Instit. I 20 10). Und dieses Floralienfest stand unter der Leitung des Praetors (Grysar der römische Mimus im Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1854 277). Die Einrede, zu welcher die einseitigen Verehrer des klassischen Alterthums leicht geneigt sind, dass bei dieser Scene der obscönsten Nacktheit eine Uebertreibung der christlichen Apologeten anzunehmen sei, lässt sich hier auf das Vollkommenste widerlegen. Nicht bloss ist die Thatsache auch anderweitig bezeugt (T. Varro de lingua latina ed. Stephanus IV 39, Juvenal VI 249, Ovid Fast. V 183 ff., Histor. Aug. I 802, Arnobius III 23, VII 33, Minutius Felix c. XXV), sondern wir empfangen aus dem Heidenthum selber ein Urtheil über diesen schandbaren Ritus, welches mit der Strenge der christlichen Apologeten vollkommen stimmt (Val. Maximus III 10 8, Seneca ep. XCVII 8). Cato erscheint hier als das Gewissen des Volkes, dessen schweigende Gegenwart das römische Volk abhielt, jenes schnöde Schauspiel zu verlangen. Denselben Gegensatz zwischen Cato und jenem öffentlichen Schauspiel spricht Martial aus Ep. ad lectorem Epigr. I 35. Aber das stärkste Brandmal der Verwerflichkeit hat Cicero diesem Ritus aufgedrückt, wenn er in einer Volksrede folgendes Geständniss ablegt: „nunc sum designatus aedilis, habeo rationem, quid a populo Romano acceperim, mihi ludos sanctissimos maxima cum ceremonia Cereri, Libero Liberaeque faciundos, mihi Floram matrem populo plebique Romanae ludorum celebritate placandam esse" (In Verrem V 14). Cicero erklärt also, dass er als ernannter Aedil von dem römischen Volk die Verpflichtung übernommen, jenes Schauspiel schamloser Nacktheit, welches er „flores sanctissimos" nennt, aufzuführen und zwar als einen Sühneact, den das Volk der Mutter Flora schuldig sei. Man beachte, mit welcher beispiellosen Ungenirtheit ein consularischer Mann, und ein Moralphilosoph wie Cicero in einer Volksrede von einer unter seiner Auctorität öffentlich aufzuführenden Obscönität sich ausspricht. Diese Thatsache ist gar nicht zu begreifen, wenn nicht der Baalcultus als eine öffentliche Institution anerkannt wäre. Also das, was Cato und in seiner Gegenwart

das ganze Volk für eine Schamlosigkeit erkennt, erklärt Cicero als römische Magistratsperson für eine heiligste Pflicht religiöser Sühne. Eine stärkere Bekräftigung des Vorwurfes, den Augustinus gegen die heidnischen Magistrate erhebt, dass sie durch ihre amtliche Betheiligung an manchen sündhaften Acten des Cultus ihr besseres Wissen und Gewissen vernichteten, kann es gar nicht geben. Und ist es nicht der wirkliche Baalcultus, wenn diese sündhafte Befriedigung der Augenlust, deren sich das Volk, so bald es sich besinnt, schämen muss, von dem Meister der römischen Beredsamkeit für einen allerheiligsten Gottesdienst erklärt wird?!

Die Römer waren genug geistig begabt, um die Ueberlegenheit des griechischen Idealismus zu fühlen und anzuerkennen. Es war daher der natürliche Gang der Dinge, dass griechische Sprache, griechische Literatur, griechische Bildung im Lauf der Zeit mit steigender Intensivität aufgenommen wurden. Natürlicherweise verpflanzte sich die Bekanntschaft mit dem griechischen Mythus und Cultus gleichfalls auf den römischen Boden, die lateinischen Dichter schwelgten in der Aneignung der üppigen Fülle der griechischen Fabeln. Aber diese literarische Aneignung des griechischen Geistes wurde durch ein neu hinzukommendes Moment in dem Augusteischen Zeitalter ausserordentlich gesteigert. Dieses neue Moment war die durch Augustus und Maecenas auf römischen Boden verpflanzte Pantomime. Lessing hatte offenbar eine starke Ahnung von der Wirkung dieses pantomimischen Spieles. Er hat sehr fleissig die Hauptstellen der alten Literatur über diesen Gegenstand gesammelt. Hätte er es erreicht, dieses Material zu verarbeiten, ohne Zweifel würden dann seine Abhandlungen über Catull, Horaz und Martial an moralischem Gehalt gewonnen haben. In seinem Apparat über die Pantomimen bei den Römern hat Lessing ein bedeutsames Citat übersehen. Zosimus, ein kaiserlicher Finanzbeamter in Konstantinopel gegen Ende des fünften Jahrhunderts, ein eifriger Heide und Gegner des Christenthums, schreibt in seiner römischen Geschichte: „die von Pylades und Bathyllos unter Augustus nach Rom verpflanzte Pantomime ist nebst Anderem Ursache der vielen Uebel, die

jetzt herrschen“ (Zosimus historiae, ed. Reitemeier I 6). Diese scharfe Anklage eines Heiden gegen dieses Augusteische Kunstprodukt von Einem, der die fast vierhundertjährige Wirkung jener Schaustellung übersehen konnte, verdient in culturhistorischer Beziehung die vollste Beachtung, zumal wenn wir das übereinstimmende Urtheil eines neuesten anerkannten Censors hinzufügen. Friedländer sagt: „die entsittlichenden Wirkungen der römischen Schauspiele in der Cäsarenzeit (in denen die Pantomime, wie wir gleich sehen werden, die Hauptrolle spielt), kann man sich kaum gross, kaum entsetzlich genug denken“ (Friedländer Roms Sittengeschichte 5. Aufl. I 433).

Wenn wir nun auf Grund dieser zwiefachen Zeugnisse voraussetzen, dass die Wirkung dieser römischen Pantomime unsittlich ist und dann hinzunehmen, dass Inhalt und Anlass derselben meistens religiöser Natur ist, so haben wir wiederum ein Stück Volkslebens, in welchem Sünde und Laster, Unzucht und Ehebruch sanctionirt wird durch religiöse Namen und Veranstaltungen der öffentlichen Auctorität, mit einem Wort, wir befinden uns hier in dem Gebiet des Baalcultus.

Salmasius hat in seinen Noten ad Historiam Augustam (II 828—847) eine grosse Fülle von Nachweisungen der antiken Literatur über diesen Gegenstand ausgeschüttet, aus welchen sich ergiebt, dass die Neuheit der hergebrachten Pantomime darin besteht, dass dieselbe durch Pylades und Bathyllos zu einer selbstständigen Kunstleistung ausgebildet worden und sodann unter der Gunst der cäsarischen Zeit eine culturgeschichtliche Bedeutung gewinnt. Die geschichtliche Bedeutsamkeit der erneuerten Pantomime erhellt schon, wenn man die Reihe der antiken Schriftsteller überblickt, welche sich über diese Erscheinung ausgelassen haben, es sind folgende: Marcus und Lucius Seneca, Plinius, Juvenal, Plutarch, Galenus, Lucianus, Macrobius, Athenaeus, Antipater, Boëtius, Cassiodorus, Suidas. Denksäulen werden erwähnt, welche berühmten Pantomimen errichtet worden. Der Geschmack der Zeit war mehr auf das Sehen als auf das Hören gerichtet. In den grossen geschichtlichen Zeiten war das Steuerruder des öffentlichen Lebens in

Athen und Rom das freie öffentliche Wort. Mit dem süssen Gift des otium bereitet Augustus dem freien öffentlichen Wort ein langsames Sterben. An die Stelle des öffentlichen Redens und Hörens tritt nun das Darstellen und das Schauen:

„Segnius irritant animos demissa per aurem,
Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus, at quae
Ipse sibi tradit spectator."

(Horat. de arte poetica 180—182.)

Die alten Autoren sind erfüllt von Bewunderung über die Vollkommenheit, mit welcher Pylades und Bathyllos und ihre Nachfolger vermittelst ihrer Glieder, namentlich ihrer Hände, ohne Worte zu reden verstanden, dergestalt, dass sie einen hartnäckigen Zweifler, wie den Cyniker Demetrius zur Anerkennung ihrer Kunst gezwungen haben (Grysar der römische Mimus a. a. O. 252 268 272 277). Augustus war ein leidenschaftlicher Liebhaber von Schaustellungen (Sueton Octav. XLIII, XLV, Mommsen bei Friedländer II 259). Charakteristisch ist ein Wort des Pylades an Augustus; der Kaiser war unwillig über einen Zank, der wegen der Pantomime in Rom ausgebrochen war, da sagte dem erzürnten Kaiser Pylades: es kommt dir zu Gute, dass das Volk über uns in Streit geräth; du bist undankbar, lass sie nur ihre Musse ausfüllen, indem sie sich mit uns beschäftigen (Cassius Dio ed. Reimarus I 747, Macrobius II 7). Wenn Augustus sogar bei seinen Ehebrüchen von politischen Motiven sich bestimmen liess, so wird ihm der politische Nutzen der Pantomime sehr einleuchtend gewesen sein. Einen weiteren Grund für diese Liebhaberei des Augustus fügt Tacitus hinzu: civile rebatur Augustus misceri voluptatibus vulgi" (Ann. I 54). Noch intimer war das Verhältniss des Maecenas zu der Pantomime. Bathyllos spielte vorzugsweise die lüsternen Rollen (Juven. VI 63), diesen Bathyllos nennt Seneca „Bathyllum Maecenatis" und Tacitus schreibt: „Maecenas effusus in amorem Bathylli" (Ann. I 54, cfr. Seneca Ep. XIX 9 10, CI 10, Tacit. Dial. XXVI). Die Pantomime blieb eine stehende Liebhaberei am cäsarischen Hofe, nicht bloss Cajus, Nero und Domitian, sondern auch Trajan und Antoninus Pius sind wegen dieser Liebhaberei

bekannt (Friedländer II 426 429 432 255 256). Bei dieser hohen Gunst der Pantomime ist es erklärlich, dass sich in Rom eine permanente Schule für Pantomimen etablirte (Seneca N. Q. VII 32 3). Die beliebtesten Gegenstände der Pantomimen sind nun die Liebesabenteuer des Jupiter, Venus und Adonis, Venus und Mars im Netze des Vulkan, Apollo und Daphne (Friedländer II 408, Rohde der griechische Roman 37 38). Tacitus preist die germanischen Frauen, weil ihre Keuschheit nicht angegriffen wird von den Reizungen der Schaustellungen (Germ. XIX). Properz freut sich, dass seine Cynthia Rom verlassen und sich aufs Land begeben hat, denn

„Illic te nulli poterunt corrumpere ludi
Fanaque peccatis plurima causa tuis" (II 19 9 10).

Die Leidenschaft der römischen Frauen für Schaustellungen war gross (Friedländer I 431), und an hundertfünfundsiebenzig Tagen im Jahr gab es festliche Spiele (Marquardt das Sacralwesen 282).

Tholuck hatte in seiner bekannten Abhandlung über das Heidenthum behauptet: „Keiner hat alle Laster, insbesondere die Wollust, reizender zu schildern gewusst als Homer" (Neanders Denkwürdigkeiten I 144). Das ist nun jedenfalls eine Uebertreibung. Wenn nun aber dem gegenüber von Nägelsbach behauptet wird: „Homer behandelt das Sinnliche ohne Lüsternheit und ist einer der unschuldigsten Dichter aller Zeiten" (Homerische Theologie 216), so widerspricht dies selbst der antiken Moral, wie wir dies vorher durch Berufung auf Plato und Aristoteles bewiesen haben. Jedenfalls hat Nägelsbach einen Umstand in der Episode von Ares und Aphrodite, auf den schon das Alterthum als einen bedenklichen hingewiesen hat, ausser Acht gelassen. Es handelt sich hier um einen offenbaren Ehebruch in dem Kreise der Olympier. Diesen Frevel bezeichnet der beleidigte Gatte vor Augen und Ohren der versammelten Götter als eine Lächerlichkeit, giebt damit als der berufenste Censor das sittliche Urtheil Preis. Ferner betheuert auf die Frage des Apollo an Hermes, ob Hermes an der Stelle und in den Fesseln des Ares bei der Aphrodite liegen möchte, der Angeredete unter dem Gelächter der Unsterblichen, trotz

der eisernen Fesseln und in Gegenwart aller Götter und Göttinnen möchte er liegen bei der goldenen Aphrodite (Odyss. IX 335—342). Es ist dieses Wort doch ein unleugbares Stück frivoler Lüsternheit und Frechheit in dem Hause der Olympier. Wie weit die Zweifel an der Aechtheit der bezeichneten Episode, von denen Nägelsbach redet, begründet sind oder nicht, geht uns hier Nichts an, da wir es lediglich mit dem Homer, wie er seit Augustus vorliegt, zu thun haben. Von jener Episode des traditionellen Homer sagt nun Ovid zweimal: „haec fuit in toto notissima fabula caelo" (Metam. IV 189, A. a. II 561). Derselbe Ovid ist es, der auf jenen allerfrechsten Zug in diesem Gemälde hinweist. An der zweiten Stelle heisst es von Mercur:

„Hic aliquis ridens, in me fortissime Mavors
Si tibi sint oneri vincula transfer, ait."

An der ersten Stelle wird von Mercur gesagt:

„Aliquis de diis non tristibus optet
Sic fieri turpis."

Die Scene wird von Ovid ohne Umschweif

Adulterium Veneris cum Marte (Metam. IV 171, cfr. Trist. II 377)

genannt.

Dass Homer und auch diese bedauerliche Episode in der römischen Welt durch Uebersetzung und im Original bekannt war, ist das Geringere, sondern darauf ist in diesem Zusammenhang unser Augenmerk zu richten, dass durch die Pantomime die griechische Mythologie mit all' ihren schlimmsten Lüsternheiten der römischen Volksmasse in drastischer Weise vor Augen gestellt wurde. Grade in Bezug auf die erwähnte homerische Episode haben wir von der Wirkung der Pantomime eine bestimmte Nachricht. Lucian erzählt in der Abhandlung von der Tanzkunst, dass der Cyniker Demetrius sich sehr ungünstig über die römischen Darstellungen ausgesprochen habe. Ein Pantomime erbot sich nun durch eine Probe seiner Kunst das Vorurtheil des Cynikers zu vernichten. Der Pantomime erwählte den Gegenstand jener homerischen Episode, indem er alles begleitende Beiwerk in Musik und Gesang ent-

fernte. Der Cyniker bekannte sich überwunden und sagte voll Bewunderung: „ich verstehe Alles, was du mit deinen Händen redest.“ Und nun denke man sich diesen Ehebruch im Olymp durch eine Pantomime dargestellt vor den Augen des ganzen Volkes, vor den Augen, von welchen Properz sagt: „oculi sunt in amore duces.“ Wenn man auf der einen Seite die allgemeine, in der sündigen Menschennatur liegende Entzündbarkeit bedenkt und auf der anderen Seite einen solchen öffentlichen durch hohe Auctorität geschützten Angriff auf die Schamhaftigkeit erwägt, dann wird man nicht mehr von Uebertreibung der Kirchenväter sprechen können (cfr. Juvenal VI 63—66). Ich glaube nicht, dass Quintilian, welcher schreibt, Ovid sei selbst in den „Heroides“ unzüchtig, und dass Friedländer, welcher sagt: „Ovids Elegien und Kunst zu lieben sind an Unsittlichkeit im höheren Sinn kaum zu übertreffen“ (I 436), der übertriebenen Strenge zu beschuldigen sind. Aber derselbe Ovid hat Recht, wenn er sagt: es giebt in Rom noch etwas Schlimmeres als meine Verse. Obwohl der Grund seiner Verbannung nicht aufgeklärt ist, so haben doch ohne Zweifel seine lasciven Verse einen Theil der Schuld. Aber man wird ihm darin völlig beistimmen müssen, dass die officielle Pantomime in Rom weit sittengefährlicher ist, als seine obscönsten Worte. Man wird auf diese seine Selbstvertheidigung um so mehr Acht geben müssen, da die Neigung, namentlich bei den Philologen, immer wieder auftaucht, durch unstatthafte Vergleichung die weltgeschichtliche Tiefe der Corruption im römischen Cäsarenthum zu verdecken.

Von äusserster, meines Wissens immer noch nicht gewürdigter Merkwürdigkeit ist das von Ovid an Augustus selbst gerichtete Wort über die Pantomime Trist. II 497—516. Die Tristien sind von Ovid geschrieben in der Verbannung, in welcher Lage er sich aufs Aeusserste bemühte, den erzürnten Cäsar zu versöhnen und zu gewinnen und sich deshalb vor Nichts mehr hütet, als den gegen ihn ohnehin aufgebrachten Herrn der Welt auf irgend eine Weise aufs Neue zu verletzen. Wenn man diese äussere und innere Lage des verbannten und gebrochenen Dichters bedenkt, dann wird man voraussetzen

müssen, dass er an der bezeichneten Stelle in einer an den Kaiser gerichteten Rede kein Wort wird gebraucht haben, das den mindesten Anstoss hätte erregen können. Welch eine Tragweite erhält nun diese Anrede an Augustus über Bedeutung und Wirkung der Pantomime in dem cäsarischen Rom! Im Vorhergehenden hat Ovid einen ganzen Katalog von griechischen und lateinischen Erotikern aufgeführt, und das Ergebniss ist, dass er in dieser Gesellschaft der Einzige ist, der für seinen poetischen Eros schwere Strafe leiden muss und zwar auf Befehl dessen, der in Rom die Pantomimen eingeführt! Zunächst betont nun Ovid, dass das beliebte Thema der Pantomimen der Eros ist und zwar nicht der unschuldige oder erlaubte sondern der verbrecherische (crimen vetiti amoris) und weiter wird das Obscöne nicht gesprochen sondern vor Augen dargestellt (mimos obscoena jocantes). Das crimen besteht darin, dass der Mann adulter ist und das Weib nupta, das Thema ist also der qualificirte Ehebruch. Das Publicum nun, vor welchem dieses aufgeführt wird, wird so beschrieben:

„Nubilis hos virgo matronaque, virque, puerque
Spectat et e magna parte senatus adest."

Wer erschreckt nicht, wenn er sich ein solches Publicum vor einem solchen Thema vergegenwärtigt! Aber Ovid spannt unsern Schreck noch höher mit dem sehr schlagenden Zusatz, dass das Schauen noch schlimmer ist, als das Hören:

„Nec satis incestis temerari vocibus aures
Adsuescunt oculi multa pudenda pati."

Und noch sind wir nicht auf der Höhe, die Gewalt dieser ungeheuren Verführung zu überschauen. Ovid erinnert weiter daran, dass nicht zufällig beinahe der ganze Senat zuschaut, der Praetor ist es ja, der das ganze Schauwerk veranstaltet. Der Praetor hat die Pantomime von dem Dichter gekauft und hat dieselbe um so theurer bezahlt natürlich, je besser sie ist, wofür Ovid zu sagen wagt: „quo minus prodest" „je weniger sie nützt", was euphemistisch ausgedrückt so viel bedeutet als: je mehr sie Unheil anrichtet, je mehr sie verführt. Also die obscönsten Pantomimen bezahlt der Praetor am theuersten („tanta crimina"). Und nunmehr appellirt Ovid auf dieser

Grundlage an die höchste Instanz mit offenem Namen: „bedenke Augustus, es sind deine Spiele, mit grossen Kosten hast du sie hergestellt, du schauest sie an und gewährst nach deiner allseitigen Milde auch Andern die Anschauung, mit deinen Augen, welche den Erdkreis regieren, erblickst du in gemächlicher Ruhe die Ehebrüche, welche auf der Bühne dargestellt werden."*) Hätte ein Stoiker oder Cyniker dem Augustus eine solche Vorhaltung über die Sittengefährlichkeit der Pantomimen gemacht, sicherlich würde man über eine grosse Uebertreibung klagen. Wogegen, da wir jetzt diese Verse an einem Orte finden, der die strengste Objectivität voraussetzt, so haben wir auf heidnischem Boden dasselbe Urtheil über die römische Pantomime, welches mit den Schilderungen und Urtheilen der christlichen Schriftsteller übereinstimmt.

Hören wir zunächst eine christliche Stimme, welche sich im Allgemeinen ähnlich wie Ovid über die Versetzung der Obscönitäten aus dem Bereich der Hörbarkeit in den Bereich der Sichtbarkeit vernehmen lässt. Clemens Alexandrinus schreibt in der Ansprache an die Heiden: „Eure Schändlichkeiten zwingen mich auszurufen, wenn ich auch lieber schweigen möchte, o die Gottlosigkeit, den Himmel macht ihr zur Komödie, und das Heilige macht ihr durch dämonische Larven lächerlich, und die wahre Frömmigkeit gebt ihr dem Gelächter Preis. Lass ab von deinem Gesang Homer, er ist nicht schön, er lehrt Ehebruch, unsere Ohren sollen keine Unzucht hören, wir tragen das Bild Gottes in diesem menschlichen Leibe, — aber so ist die Masse nicht gesonnen, sondern, Furcht und Scham bei Seite gesetzt, machen sie jene Episode von Mars und Venus zum Gemälde" (Cohort. p. 39 40). Was hier der sittliche Zorn des Clemens ausspricht, das wird durch eine ganze Reihe von christlichen Vätern bestätigt, welche die Greuel des Baalcultus geschaut haben, indem sie zum Theil selbst in dessen Netzen verstrickt gewesen sind. Den vollen

*) Uebrigens nimmt auch Martial denselben Schutz für seine Epigramme in Anspruch. Martial sagt: „die Mimen, welche von den Matronen angeschaut wurden, sind nicht weniger unzüchtig als meine Verse" (III 81).

Eindruck von der dämonischen Lüge des Baalcultus können wir nicht anders empfangen, als wenn wir uns eine Uebersicht von diesen Zeugnissen der alten Kirche gegen den Baalcultus verschaffen. Die humanistische Einseitigkeit mag von diesen Zeugnissen nichts hören. „Apologetis christianis non assentimur" schreibt der gelehrte Lobeck (Aglaopham. I 186 187). Es handelt sich hier aber nicht um Meinungen sondern um offenkundige und controlirbare Thatsachen, und für diese Thatsachen sind die christlichen Apologeten hinlängliche Bürgschaft. Uebrigens sind nicht alle Philologen so parteiisch, Niebuhr nennt Augustinus einen der grössesten Geister (Vorträge über römische Geschichte I 227), und dieser Augustinus ist der Hauptzeuge für die Thatsachen des Baalcultus und zugleich der vornehmste Ankläger wider die Sünde und Lüge dieses Cultus. Auch ein junger Philologe findet den „grimmigen Spott" der christlichen Apologeten über den fatalen Beigeschmack der erotischen Götterfabeln berechtigt (E. Rohde: Roman der Griechen p. 107).

Auch Lobeck ist unbefangen genug, um zuzugeben, dass ein apologetisches Zeugniss, das auf wirklicher Wahrnehmung beruht, von Gewicht ist, und wir beginnen deshalb um so lieber mit Tatian, da Lobeck diesen als Zeugen ausdrücklich gelten lässt (l. c. 197). In seiner Rede an die Griechen bezeichnet sich Tatian mit seinem Namen und nach seiner assyrischen Herkunft als einen Solchen, der auf langen Wanderungen geforscht, Rom und Athen besucht und nunmehr dem Heidenthum entsagend als Christ sein Bekenntniss vor den Hellenen ablegt. Dieser spricht als Augenzeuge und Eingeweihter über die heidnischen Feste. Er erzählt, dass er bekannt gewesen mit einem berühmten Mimen, der bald die Venus, bald den Apollo dargestellt und zwar im Ehebruch und Knabenschändung, und sei von Allen bewundert worden, er selber habe ihn erst angestaunt, nachher verachten gelernt. In diesem Zusammenhang schreibt Tatian, die Hellenen anredend, über ihre Feste: „diese üppigen, lüsternen, verächtlichen Schauspieler, die Ankläger aller eurer Götter, die Lästerer eurer Heroen, die Mimen der Mordthaten, die Kommentatoren des Ehebruchs,

die Hofmeister der Unzucht für eure Söhne und Töchter, der Wegweiser zum Gericht" (Keim: Rom und das Christenthum. Herausgegeben von Ziegler p. 446, Tatian. ad Graecos XXII, XXIX). Auch Tertullian beruft sich auf seine Augenzeugenschaft und nennt das Theater: „sacrarium Veneris" und „arx omnium turpitudinum" (Apolog. XV, De spect. X, XVII). Die Aufforderung an den Senat und an die sämmtlichen Stände beweist, dass es sich hier handelt um solche Schändlichkeiten, die unter dem öffentlichen Schutz stehen. (Man vergleiche auch Minutius Felix Octavius c. XXXVII.)

Lactanz, wahrscheinlich aus Africa, lebte in Nikomedien und Gallien, war Instructor des Prinzen Crispus, kannte die römische Welt. Er ist sehr bemüht, in dem Heidenthum die Spuren einer monotheistischen Richtung nachzuweisen, um so schwerer wiegen seine Anklagen, welche er über die Greuel erhebt, die von den heidnischen Obrigkeiten und Auctoritäten gefördert und beschützt werden. Lactanz weiss sehr wohl, dass die Philosophen sich von jeher bemüht haben, die in dem Mythos enthaltenen falschen Gedanken über die Gottheit zu berichtigen, und bezieht sich in dieser Hinsicht auf Keinen öfter und lieber als auf Seneca. Aber sehr bestimmt bezeichnet Lactanz andererseits die Grenze dieser Correctur der Philosophenschulen. Cicero, sagt er, habe sich in der Bekämpfung der Anstössigkeit der mythologischen Göttergeschichte eine Schranke gesetzt: „defuit fiducia ignoranti veritatem" (Instit. I 17 4). „Qui sibi sapientes videbantur metuebant malum, si contra publicam persuasionem faterentur quod erat verum" (I 18 14, 20 5). „Publica persuasio" ist vor Allem das, was in der Staatsreligion, in den Festen und den hergebrachten Ceremonien sanctionirt ist. Und in dieser Hinsicht steht in der griechischen und römischen Gelehrtenwelt das Schicksal des Sokrates als ein drohendes Zeichen. Auf dieses bedeutsame Zeichen immer aufs Neue hinzuweisen ist darum nicht überflüssig, weil dasselbe von den Neueren viel zu wenig beachtet wird. Lactanz redet Cicero an: „nimium Socratis carcerem times, ideoque patrocinium veritatis suscipere non audes" (II 3 5 7, cfr. V 14 13 14). Nun zeigt Lactanz, dass eben das, was durch diese unter den

Heiden wegen Todesfurcht unantastbare Auctorität geschützt war, das Alleranstössigste und Sittenverderblichste ist. Lactanz ist es, der die öffentliche Obscönität der ludi florales, wie bereits oben erwähnt, gerügt hat. Derselbe schreibt: „quomodo libidines coercebunt, qui Jovem, Herculem, Liberum, Apollinem ceterosque venerantur, quorum adulteria et stupra in mares et feminas non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris atque cantantur, ut sint omnibus notiora" (V 10 16). Man beachte, dass das Hauptgewicht gelegt wird auf die verführerische Veranschaulichung der anstössigen Mythen durch die Bühne und auf die durch dieselbe bewirkte allgemeine Notorietät dieser reizenden Laster. In der Vergegenwärtigung dieser auf das ganze Volk gerichteten Verführung schüttet Lactanz an einer anderen Stelle seine ganze Zornschale aus: „Histrionum impudicissimi motus quid aliud nisi libidines docent et instigant? u. s. w." (VI 20 29—32).

Keiner aber hat mit solchem Gewicht die Augenzeugenschaft und mit solchem Nachdruck die sittenverheerenden Darstellungen des officiellen Cultus ans Licht gestellt wie Augustinus. In drei grossen Städten des weströmischen Reiches hat Augustinus gelebt, und er bezeugt ausdrücklich, dass er als Heide den unsittlichen Aufführungen der öffentlichen Bühne beigewohnt und daran seine Lust gehabt habe.

In seinen Bekenntnissen erzählt Augustinus, dass er als Knabe die verführerischen Erzählungen des Mythos gelernt und später in Karthago von den Bühnendarstellungen hingerissen und von unheiligem Feuer entzündet worden sei (Confess. I 16, III 2). Seine späteren Erfahrungen beschreibt Augustinus wie folgt: „Veniebamus etiam nos aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum; spectabamus arreptitios, audiebamus symphoniacos; ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti virgini et Berecynthiae matri omnium: ante cujus lecticam die solemni lavationis ejus talia per publicum cantitabantur a nequissimis scenicis, qualia, non dico matrem deorum sed matrem qualiumcumque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum, non deceret audire. Illam turpitudinem obscoenorum dictorum

atque factorum per publicum agebant coram deûm matre, spectante et audiente utriusque sexus frequentissima multitudine" (C. D. II 4). Dass es sich um einen öffentlichen und darum unantastbaren Cultusact handelt, erhellt aus der Erwähnung der Senatoren und der zuschauenden Volksmasse. Es ist aber dem Augustinus bei diesem Anlass darum zu thun, zu zeigen, dass der Cultus dieser Göttermutter im Lauf der Zeiten in immer tiefere Verderbtheit versunken sei. Er beruft sich, wie schon oben erwähnt, auf das Zeugniss des Scipio Nasica, der, obwohl kein Freund von Schaustellungen, in Folge eines Orakels diesen aus dem Orient stammenden Cultus in Rom eingeführt hat. Welch ein Abstand zwischen damals und jetzt! Augustinus erwähnt auch sonst den gegenwärtigen Greuel dieses Cultus, den in seiner früheren unschuldigeren Gestalt der „Beste" der Römer eingeführt hat (In Psalmos LXII 7, XCVIII 14, Sermon. CV 12). Durch die Berufung auf die Zeiten des Scipio Nasica, des „besten Mannes" unter den Römern, gewinnt Augustinus Zweierlei. Einmal empfängt er ein Gewissenszeugniss aus dem Heidenthum selber wider den vorhandenen Greuel, wie ihn auch Lucian und Apulejus beschreiben, und zweitens kann er die vom heidnischen Standpunkt nicht zu beantwortende Frage aufwerfen: „was habt ihr für Mittel, um dieses rollende Rad einer immer zunehmenden namenlosen Verderbniss aufzuhalten?" Dass es sich hier auch nach Augustinus um Baalcultus handelt, macht er dadurch deutlich, dass er die berüchtigte Festfeier, die als sacrum benannt und behandelt wird, sacrilegium nennt.

Augustinus kommt übrigens nach dieser Erörterung noch einmal zurück auf den Cultus der Himmelsgöttin, wie die Göttermutter auch genannt wird. Hier räumt er ein, dass in diesem Cultus einzelne gute Lehren mitgetheilt werden, aber das geschehe so geheim und beiläufig, dass dieses nur als ein Schein gelten könne, der die teuflische Verführung zu verdecken bestimmt ist. Und nun geht Augustinus daran, die sich in den Gemüthern vollziehende Verführung, diesen die Sinne fesselnden Cultus nach seiner eigenen Erfahrung zu beschreiben. „Nonnullae pudentiores avertebant faciem ab

impuris motibus scenicorum, et artem flagitii furtiva intentione discebant. Hominibus namque verecundabantur, ne auderent impudicos gestus ore libero cernere; sed multo minus audebant sacra ejus, quam venerabantur, casto corde damnare. Hoc tamen palam discendum praebebatur in templo, ad quod perpetrandum saltem secretum quaerebatur in domo: mirante nimium (si ullus ibi erat) pudore mortalium, quod humana flagitia non libere homines committerent, quae apud deos etiam religiose discerent, iratos habituri, nisi etiam exhibere curarent" (C. D. II 26 2). Noch tiefer in das Geheimniss der Finsterniss hinein führt Augustinus uns, indem er das „iratos habituri" erklärt. „Daemones crimina celebrari per sua festa voluerunt, ut a perpetrandis damnabilibus factis humana revocari non possit infirmitas, dum ad haec imitanda velut divina praebetur auctoritas" (C. D. IV I). Augustinus ist sich strenger Objectivität bewusst in der Schilderung dieser Dinge: „Haec non ex nostra conjectura probavimus sed partim ex recenti memoria, quia et ipsi vidimus talia ac talibus numinibus exhiberi, partim ex litteris eorum, qui non tamquam in contumeliam sed tamquam in honorem deorum suorum ista conscripta posteris reliquerunt" (e. l.). Wenn Cicero schreibt, dass er als ernannter Aedil sich verpflichtet hält, sich bei Herstellung der ludi florales zu betheiligen, um die Göttin Flora zu versöhnen, so ist dies ein vollgültiges Zeugniss für die schwerste Anklage, welche Augustinus wider die dämonische Verführung in den unsittlichen Schaustellungen erhoben hat.

Keiner hat die Sünden und Labyrinthe des ungebrochenen Heidenthums mit so klarem Bewusstsein durchlebt, aber auch Keiner hat mit solchem gründlichen Ernst die sündhafte Vergangenheit von sich abzuthun sich bestrebt, wie Augustinus, und darum ist es von grosser Wichtigkeit, ihn als Zeugen der antiken Verderbniss abzuhören. Wir wollen daher fortfahren, die Aussprüche dieses Kirchenvaters über die finsterste Machthabe des Heidenthums zu vermerken.

„Dii flagitia per theatricas celebritates populis innotescere cupientes, ut tamquam auctoritate divina sua sponte nequissima libido accenderetur humana" (C. D. II 14). „O Scaevola pontifex

maxime, ludos tolle si potes" (C. D. IV 27). Augustinus will (C. D. IV 27) sagen: „reinigt den Mythos, corrigirt die Dichter, lehret Moral, gebt heilsame Gesetze, aber wenn die höchste geistliche Macht versuchen wollte, an den hergebrachten Schaustellungen der Götterfeste zu rütteln, so würde sie ihre Schranke fühlen. Bleiben aber die Götterfeste unangetastet, dann werden alle Besserungsversuche von jenen dämonischen Einflüssen verschlungen. Denn was im Heiligthum geschieht, was unmittelbar mit dem Gottesdienst verbunden ist, das ist noch verwerflicher und auch verderblicher, als was auf der Bühne aufgeführt wird" (C. D. VI 7 10, VII 21). Augustinus kommt noch einmal zurück auf das Fest der „Magna mater", was ihm von seinem Aufenthalt in Karthago vor allem Anderen besondern Eindruck scheint gemacht zu haben. Ueber die Schandbarkeit: Magna mater etiam romanis templis castratos intulit schreibt Augustinus: „nihil Varro dicere voluit, defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio" (C. D. VII 26). Nach diesem Allen kann Augustinus die Theater „caveae turpitudinum" nennen (De consensu Evangelist. I 51) und kann sich dafür berufen auf die Fasti des Ovid, wo für die „obscoenitates in sacris" sich viele Belege finden (Ovidii fasti, ed. Merkel 1841 p. CLXXXV—CLXXXVIII).

Wir haben die vornehmsten Thatsachen des Cäsarcultus und des Baalcultus kennen gelernt. Diese Thatsachen sind nicht einzelne losgerissene Momente des antiken Heidenthums, sondern in ihnen offenbart sich ein mächtiger Geist, dessen dämonischer Charakter sich darin zu erkennen giebt, dass die besseren Elemente und ihre Regungen sich derselben erwehren wollen, aber von diesem Geiste überwältigt werden. Erst wenn wir diejenige Kraft erkannt haben, welche diesem Geiste nicht bloss gewachsen ist, sondern ihn entmächtigt, erst dann werden wir diesen Geist und seine Bosheit recht verstehen. Aber soweit können wir ihn jetzt schon charakterisiren, dass er das Gegentheil von dem ist, was er zu sein vorgiebt. Cultus ist die heilige Anbetung Gottes, aber der Cäsarcultus setzt an die Stelle Gottes den Menschen Cäsar, und der Baalcultus verwandelt die Heiligkeit der Anbetung in die Unheiligkeit und macht, wie Augustin

sagt, das Sacrum zu eimen Sacrilegium. Diese zwiefache Lüge im Heiligthum vergreift sich an dem Heiligthum, begeht einen Raub an dem Heiligen, ist ein Sacrilegium. Der zwiefache falsche Cultus ist demnach eine Lüge, die auf dem Wege ist, die erste Lüge, welche den Menschen verführt hat, zu vollenden. Diese zwiefache sacrilegische Lügenmacht ist die von Anfang her thätige Verführungsmacht, welche die Menschheit durch List und Gewalt von dem wahren Gott losreissen will. So lange dieses Bollwerk der Verführung besteht, ist Alles, was an guten Kräften in der Menschheit noch vorhanden ist, gefährdet, und dagegen, was es Versuchliches und Verführerisches giebt, in seiner bösen Kraft bestärkt. Das römische Reich ist der Inbegriff der Güter, welche in der göttlichen Schöpfung der Menschheit beschlossen sind. Die zwiefache sacrilegische Lüge ist an der Arbeit, durch Zerstörung des römischen Reiches den Abfall von Gott zu vollenden. Angesichts dieser Lage ist die weltgeschichtliche Frage: ob es eine Macht giebt, welche diese grundstürzenden Lügen zu überwinden und zu entmächtigen im Stande ist.

V.

Senecas Abwehr ohne Sieg.

Wir könnten noch tiefer in die Abgründe des antiken Heidenthums hinabsteigen, um die Macht der beiden Lügen noch weiter zu belegen, aber wir wollen es nicht thun, denn das Vorgetragene genügt, um eine bestimmte Vorstellung von der vollendeten Verderbniss der antiken Welt zu erhalten. Die doppelte sacrilegische Lüge, welche den Nichtgott als Gott anbetet und das Unheilige als Heiliges feiert, ist das Attentat auf die der Menschheit eingepflanzte Empfänglichkeit für Gott. Wird dieses Attentat nicht überwunden, so zerreisst das Band, welches Gottheit und Menschheit verbindet. Mit Logik und Rhetorik kann man dieses Attentat nicht überwinden, denn jene Doppellüge ist bewaffnet mit dem Schwert der höchsten Gewalt und mit der Macht der Gesetze und der Volkssitte. Von dem gelehrtesten Mann des römischen Volks sagt Augustinus: „Varro oppressus est suae civitatis legibus et consuetudine" (C. D. VI 2). Seneca ist nach seiner ganzen Geistesrichtung als Moralphilosoph und als Censor der Zeit und nach seiner Lebensstellung als Prinzeninstructor und als Staatsminister angewiesen auf diesen Kampf mit dem genannten Attentat. Seneca hat also die Aufgabe, die beiden grundstürzenden Lügen nicht bloss mit seinem Wort sondern auch mit Dransetzung von Leib und Leben zu bekämpfen. Hier vor Allem ist also der Platz, wo Seneca zeigen soll, was er vermag und was er nicht vermag. Allerdings so in die schwerste Weltkrisis hineingesetzt, wird an diesem Manne viel Negatives offenbar, aber ein beachtenswerther Rest bleibt,

welcher auf die Zukunft hinausweist und von der Vollendung dessen weissagt, was in der Gegenwart mangelhaft erscheint.

Es ist nicht Willkür oder Belieben sondern Nothwendigkeit seiner Persönlichkeit und seiner Lebensstellung, dass Seneca mit den grundstürzenden Lügenmächten der damaligen Welt den Kampf aufnehmen muss, und dass wir demnach aus dieser Probe seines eigensten Wesens seine weltgeschichtliche Bedeutung erkennen können. Wir bahnen uns den Zugang zur Lösung dieser unserer Aufgabe, indem wir einen zwiefachen Irrthum zu beseitigen suchen.

Einestheils unterschätzt man Seneca, anderntheils überschätzt man ihn; durch den einen wie durch den anderen Irrthum versperrt man sich den Weg zum richtigen Verständniss dieses Mannes. Wenn wir zurückblicken auf die grellen Widersprüche Senecas, die sich theils zwischen seinen verschiedenen Lehrsätzen, theils zwischen seinen Vorschriften und seinem Verhalten finden, so begreifen wir, dass es von den Tagen des Thrasea Paetus bis heute immer Manche gegeben hat, welche den wirklichen Seneca lediglich in der dunklen Seite dieser Widersprüche finden wollen, den Glanz und die Lichtseiten dagegen für den blossen Wiederschein einestheils seiner rhetorischen Kunst, anderntheils seiner stoischen Ueberspanntheit erklären. In der That steigt dem Leser in der Beschäftigung mit den Schriften Senecas zuweilen der Zweifel auf, ob dieser Mann überall einer eingehenden Untersuchung und Darstellung wirklich werth sei.

Aber eine dreifache Erwägung muss diesen Zweifel jedesmal zur Ruhe verweisen. Wenn man bedenkt, dass eine solche Fülle von Anklängen an die neutestamentliche Schrift, eine solche Menge von Anknüpfungen an die biblische Literatur bei keinem antiken Schriftsteller gefunden wird wie bei Seneca, so muss man doch wohl sagen, dass solche Vorahnungen biblischer Gedanken und Anschauungen, wie Jsaak Casaubonus einmal diese biblischen Anspielungen in Seneca genannt hat, unmöglich die Zugabe einer oberflächlichen, auf Täuschung angelegten Bildung sein kann. Eine allgemein gehaltene Mahnung Senecas findet in dieser Beziehung eine Anwendung

auf ihn selber. Die Philosophen gegen diese frivole Einwendung, sie leisten nicht, was sie lehren, in Schutz nehmend, schreibt Seneca: „non est quod contemnas bona verba et bonis cogitationibus plena praecordia; studiorum salutarium etiam citra effectum laudanda tractatio est“ (De vita beata XX 1). Der Ausdruck „bonis cogitationibus plena praecordia“ ist eine treffende Bezeichnung der inneren Stimmung, welche der Fülle von moralischen Sentenzen zu Grunde liegt. Wenn nun Seneca sich bescheidet, dass moralischen Sentenzen die Wirkung nicht immer entspricht, so wird man ihm wohl zugeben müssen, dass die innere Seelenstimmung, von welcher der Schatz von Gnomen ein Ausfluss ist, nicht ohne moralischen Werth sein kann. Ich möchte sagen, der Ausdruck „bonis cogitationibus plena praecordia“ an sich ist derartig, dass man die subjective Wahrheit desselben deutlich spürt. Ein zweites Argument gegen den angeführten Zweifel bietet das Sterben dieses Mannes.

Schon die flüchtige Vergegenwärtigung dieser Todesart kann eines grossen Eindrucks nicht verfehlen. Wenn man die genaue Uebereinstimmung der einzelnen Züge dieses Sterbeactes mit den überlieferten Vorsätzen und Gelübden des Lebenden wahrnimmt, worauf wir später zurückkommen werden, so kann man sich nicht verhehlen, dass einem solchen Ende ein nicht gewöhnlicher Lebensernst hat voraufgehen müssen. Endlich drittens muss der Gedanke durchschlagen, dass, wenn die Annahme, Seneca sei Einer aus der verächtlichen Sekte der Aretalogen, wenn auch ein recht glänzender gewesen, richtig wäre, seine Heuchelei von so ausgebildeter und verstockter Art müsse gewesen sein, dass die moralischen Züge, welche die beglaubigte Geschichte von ihm berichtet, nicht wahr sein könnten. Mit einem Wort, wenn dem Seneca nicht ein wirklich sittlicher und religiöser Gehalt zuerkannt wird, dann muss er grundschlecht, ein wahrer Erzschelm gewesen sein. Da aber dies mit den geschichtlichen Zeugnissen im Widerspruch steht, so muss man sich auch von jenem geringschätzigen Vorurtheil gründlich lossagen. Wenn uns nun demnach ein ernstes Interesse an diesem Manne hindern muss, den in ihm

beschlossenen Widerspruch auf die angegebene bequeme Art zu lösen, so sind wir auf den Versuch einer gründlicheren Lösung angewiesen.

In den entgegengesetzten Irrthum von dem eben beleuchteten Vorurtheil über Seneca verfällt F. Baur, der wie einige Kirchenväter nur in anderer Weise den Seneca zu einem halben Christen macht und somit im Widerspruch mit der wirklichen Sachlage von einem Siege träumt ohne voraufgegangenen Kampf.

In seiner Abhandlung über Paulus und Seneca (a. a. O. p. 459) entwirft Baur eine Schilderung der inneren Entwicklung in Rom unter den Cäsaren folgendermassen:

„Durch die Errichtung der Monarchie in Rom ist ein allgemeiner Umschwung des Geistes aus der äusseren Welt in die innere erfolgt. Man zog sich in sich selbst zurück, der Geist wurde nüchterner und besonnener, die Sitte und Lebensweise eingezogener, häuslicher, sittlich ernster, statt wie zuvor nur mit dem Oeffentlichen beschäftigte man sich mit dem Eigenen und Persönlichen und richtete seine Gedanken auf den inneren Menschen, seine sittliche Lebensaufgabe, die Grundsätze, Maximen, Regeln des Verhaltens in den verschiedenen Lebensverhältnissen. Wenn nun auch diese Veränderung erst allmählich und, wie sich von selbst versteht, nicht bei der grossen Masse des Volkes sondern nur bei den Gebildeten und Verständigen eintrat, so war sie doch die natürliche Folge des allgemeinen Umschwungs der Zeitverhältnisse."

Baur hat es gewagt, für diese Schilderung sich auf Tacitus zu berufen. Tacitus bemerkt, dass durch und seit Vespasian eine grössere Sparsamkeit eingetreten sei, und spricht dabei die Vermuthung aus, dass es auch in Ansehung der Sitten einen Kreislauf des Steigens und Fallens geben möge (Ann. III 55). Baur behauptet, „dass in dieser von Tacitus bezeugten Veränderung seit Vespasian der Uebergang zu der christlichen Civilisation zu erkennen sei." Mit diesem letzten Wort spricht Baur das Geheimniss seiner Gedanken aus, er will, dass das israelitische Haupt der Menschheit den Ruhm des Christenthums, die Errettung und Erneuerung der Welt mit dem

Cäsar von Rom mindestens theilen soll. Ein etwas weniger oberflächliches Studium des Seneca hätte hingereicht, ihn von diesem schweren Irrthum zu befreien. Was Baur als den ausgemachten Thatbestand des geistigen und sittlichen Umschwungs und des Uebergangs zur christlichen Civilisation beschreibt, ist nicht aus dem wirklichen Leben entnommen, sondern aus denjenigen Stellen der Bücher Senecas abgeschrieben, in denen dieser Stoiker in erhöhten Stimmungen seine Grundsätze, seine Absichten, seine Bestrebungen dargelegt. Wir wissen aber, dass das thatsächliche Verhalten Senecas nicht selten mit diesen geschriebenen Gedanken in starrem, tödtlichem Widerspruch steht. Ausserdem wissen wir, dass, wenn Seneca den durchschnittlichen geistigen und sittlichen Thatbestand seiner Zeitgenossen beschreibt, seine düsteren Schilderungen jene Beschreibung Baurs von dem „Umschwung" und „Uebergang zur christlichen Civilisation" vollständig vernichten. Und was Tacitus anlangt, so würde derselbe sich höchlich gewundert haben über eine solche Verwerthung seiner Bemerkung über Vespasians Nüchternheit. Denn nachdem Tacitus nicht bloss Vespasian sondern auch Titus, Nerva und Trajan erlebt hat, weiss er so wenig von einer nennenswerthen sittlichen Besserung, von einer Verinnerlichung des gebildeten Römerthums, dass er gradezu an der Zukunft Roms verzweifelt (Germ. XXXIII, Agr. XII). Tacitus ist sich daneben sehr wohl des Gegensatzes von Domitian einerseits und Nerva und Trajan andererseits bewusst (Agr. II, III). Aber gleich daneben bemerkt er: „subit ipsius inertiae dulcedo, et invisa prius desidia postremo amatur" (Agr. III). Tacitus hat von der tödtenden Kraft der Vergiftung des römischen Volkes durch den Absolutismus des Augustus, also durch Errichtung eben der Monarchie, in welcher Baur eine geistige Lebens- und Segensquelle schaut, eine so starke Vorstellung (Ann. I 4 „nihil usquam prisci et integri moris"), dass er sich eine wirkliche Besserung, welche das „grande documentum patientiae" (Agr. II) vernichtet, gar nicht vorstellen kann. Es ist durchaus im Sinne des Tacitus, wenn Tiberius das Bekenntniss ablegt, dass das cäsarische Regiment den im Schwange gehenden Lastern

nicht mehr gewachsen ist (Ann. III 53). Um übrigens gründlich mit jenem Irrthum Baurs abzurechnen, wollen wir einige competente Zeugen aus den Tagen Vespasians und der nächsten Zeit, in welcher der vermeintliche „Umschwung“ und „Uebergang“ soll Statt gehabt haben, vernehmen. Plinius der Aeltere, ein vertrauter Grossbeamter Vespasians, der diesen Kaiser noch überlebte, ein Mann, der mitten in den Bewegungen des grossen öffentlichen Lebens seine Stellung hatte, dieser ist völlig im Stande, das, was Baur den „Umschwung“ und „Uebergang“ nennt, zu schätzen. Plinius beschreibt in hoher Begeisterung das cäsarische Italien und Rom wie folgt: „Ich weiss, ich würde der Undankbarkeit und der Trägheit beschuldigt werden, wenn ich nur kurz und beiläufig von Italien und Rom handeln wollte. Dieses Land ist die Mutter und Erzieherin aller Länder, erwählt vom hohen Rath der Götter, macht selbst den Himmel heiterer, vereinigt die getrennten Reiche, verbindet durch Verkehr die fremden und rohen Völkersprachen, setzt den Menschen ein in seine Menschenwürde und wird ein einigendes Vaterland für alle Völker des Erdkreises; die Stadt Rom, sie allein, mit welchem Kunstwerk ist sie würdig darzustellen?“ (H. N. III 6). „Roma terrarum caput“ (III 6). „Romanos dii velut alteram lucem dedisse rebus humanis videntur“ (XXIII 1). In dem durch die Offenbarung erleuchteten Volke Gottes ist die Einheit des Menschengeschlechts ein unantastbares Moment der Weltanschauung. In dem Heidenthum ist Rom die Warte, auf der sich die Weltanschauung erweitert und Völker und Sprachen zur Einheit des Menschengeschlechts erhöht. Was Baur von dem durch das römische Kaiserthum bewirkten Umschwung und seinen Folgen preist, das ist Alles, wie eben gezeigt, von Plinius anerkannt. Aber ist das ein Uebergang zur christlichen Civilisation? Das „genus humanum“ ist allerdings entdeckt, und Niemand hat von dieser sprachlichen Errungenschaft einen so reichlichen und redseligen Gebrauch gemacht wie Seneca. Auch soll nicht verhehlt werden, dass die zum „orbis terrarum“ und zum „genus humanum“ erweiterte Weltanschauung zu einzelnen humanen Regungen und Bestrebungen in Bezug auf Sclaven

und sociale Nothstände Anlass wurde (Peter römische Geschichte III 2 149). Ein dunkles Gefühl, eine Vorahnung, um mit Casaubonus zu reden, von einer vorhandenen Weltkrisis wurde der höchsten Macht ein Antrieb, womöglich den öffentlichen Zustand moralisch zu heben und der Höhe der äusserlichen Macht gleichförmig zu machen. In dem Ancyranischen Denkmal rühmt sich Augustus seiner Fürsorge für die öffentliche Religion, und in der That hat er zweiundachtzig Tempel hergestellt (Marquardt römisches Sacralwesen 71 73). A. Schmidt schreibt: „die meisten Hebel setzte die Monarchie zur Erhaltung der Orthodoxie und des bestehenden Cultus in Bewegung" (Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit p. 324 326). Aber dieses Alles ist kein Umschwung und kein Uebergang zur christlichen Civilisation. Was die moralischen Bestrebungen der Imperatoren betrifft, so urtheilt Marquardt: „der despotische Eingriff der Ehegesetze des Augustus in die persönliche Freiheit hat, anstatt die Sittlichkeit zu heben und dem Bedürfniss des Staates zu helfen, durch das Eindringen in die Geheimnisse des Hauses zu den alten Uebeln ein neues hinzugefügt (Privatleben der Römer I p. 76 77). Rom und Italien, durch die julischen Gesetze nicht gebessert, sinkt in der Kaiserzeit in die tiefste Stufe des sittlichen Verfalles herab (Rosenbaum Lustseuche im Alterthum p. 104). Der begeisterte Verkündiger der neuen Weltanschauung in Rom, des von Baur gerühmten Umschwungs, Plinius der Aeltere, bemerkt: „stolz ist der Mensch, aber so gross wie sein Stolz ist seine Erbärmlichkeit" (H. N. II 5, VII 1); „der Gehalt des Lebens ist dahin, „argumenta vitae perierunt", und unser Eigen können wir Nichts nennen als den sinnlichen Genuss (XXIX 8). Demnach ist die grösseste Wohlthat, grösser als das Leben, der Tod" (II 5, VII 4, XXVIII 2). Vor solchen Klagen aus der Tiefe von einem solchen thatkräftigen Mann muss verstummen Baurs Rühmen von Umschwung und Uebergang. Was kann die „parsimonia domestica" Vespasians bedeuten, wenn der gleichzeitige Juvenal entgegensetzt:

„Nunc patimur longae pacis mala, et saevior armis
Luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem" (VI 292 293)?

Der strenge Satiriker wird bestätigt durch den gleichzeitigen sittlich ernsten Meister der Rhetorik. Quintilian schreibt: „omne convivium obscoenis canticis strepit, pudenda dictu spectantur" (Inst. I 4 7). Da die das neue Leben repräsentirende Gemeinde, wie Baur meint, unter den Gebildeten in Rom sich finden soll, so möge Plinius der Jüngere, der in dem erleuchteten Zeitalter Trajans seine Blüthe hat, für seine Standesgenossen das Wort führen. Plinius schreibt: „eadem mala jam senatores, jam participes malorum multos per annos vidimus tulimusque, quibus ingenia nostra in posteros quoque hebetata, fracta, contusa sunt" (Ep. VIII 14 9, cfr. Ep. IV 25 5). Von der Erziehung in den gebildeten Familien Roms sagt Messala in dem „Dialogus de oratoribus" XXIX: „propria et peculiaria huius urbis vitia paene in utero matris concipi mihi videntur".

Da nun Baur die den vermeintlichen Umschwung constatirenden Gedanken und Maximen vornämlich in Senecas Büchern entdeckt haben will, so wollen wir aus der Fülle der Beschreibungen, mit denen Seneca den sittlichen Gesammtzustand seiner Zeit darstellt, hier einige Züge vorlegen, um augenscheinlich zu beweisen, dass Baurs „Umschwung" und „Uebergang" von dem Zeugniss Senecas ganz und gar verleugnet werden. Seneca schreibt: „wenn dir das wahre Bild unseres Lebens entgegentritt, so wirst du zu sehen glauben das Schauspiel einer so eben eroberten Stadt, in welcher die Rücksicht auf Anstand und Gerechtigkeit abgethan ist, wo die Gewalt die Leitung übernimmt und gleichsam das Signal gegeben hat, um Alles über einander zu stürzen, Feuer und Schwert ist erlaubt, die Verbrechen haben den Zügel abgeworfen. Die Religion, welche in der Schlacht die Schutzflehenden annimmt, ist kein Hinderniss derer, welche sich auf die Beute stürzen" (B. VII 27 1). An einer anderen Stelle führt Seneca das Bild einer erstürmten Stadt noch weiter aus: „Alles ist voll von Freveln und Lastern, es wird mehr verbrochen als was durch Strafe geheilt werden kann; heftig wird gewetteifert um den Preis der Verruchtheit, täglich wächst die Lust der Sünde, und Schamhaftigkeit nimmt ab, abgethan ist

die Rücksicht auf Tugend und Rechtschaffenheit, wohin es beliebt, bricht die Wollust hinein, nicht mehr heimlich sind die Frevel, offen gehen sie einher, öffentlich wirft sich die Verruchtheit auf, und solche Macht hat sie in allen Herzen gewonnen, dass Unschuld nicht mehr selten sondern überall nicht mehr vorhanden ist. Sind es etwa Einzelne oder Wenige, die das Gesetz brechen? Nein von allen Seiten stürzen sie heran, wie auf ein gegebenes Signal, um jede sittliche Schranke niederzureissen" (De ira II 9 1). Der Zeiten Lauf ist in sein letztes Stadium getreten:

„In nos aetas ultima venit
O nos dura sorte creatos
Seu perdidimus solem miseri
Sive expulimus" (Thyestes 878—881).

Hoch tragisch und nicht ohne bitterste Empfindung klagt Seneca: „das Eine, was wir mit ganzer Seele betreiben, was wir aber noch nicht vollbracht haben, ist das, dass wir den Gipfel der Schlechtigkeit erreichen, denn noch sind die Laster im Fortschreiten begriffen" (N. Q. VII 31 1). So wenig weiss Seneca von dem Uebergang zur christlichen Civilisation, dass er vielmehr das äusserste Gegentheil eines solchen Fortschrittes als den wirklichen Zustand in Rom mit den lebendigsten Farben zu schildern sich genöthigt sieht.

Wir wollen schliesslich aus dem Gesammtzustande des römischen Lebens in der Cäsarenzeit ein Moment hervorheben, um einestheils daran zu zeigen, wie leicht Baur sich hat verführen lassen, um zu dem falschen Ruhm eines sittlichen Umschwunges und Fortschrittes zu gelangen, um anderntheils an diesem Moment deutlich zu machen, dass es hier nicht aufs Reden, sondern aufs Handeln und Leiden ankommt. Es ist richtig, dass Wort und Begriff von „genus humanum" dem gebildeten Bewusstsein der Römer in der Zeit des römischen Weltreiches geläufig wurde.

Als eine verstandesmässige Folgerung dieses Bewusstseins spricht Seneca den erhabenen Satz aus: „homo sacra res homini" (Ep. XCV 33). Mit diesem correcten und eleganten Satz streitet nun wie die Faust aufs Auge der blutige Greuel

des Gladiatorenwesens. So viel Wirkung hat nun der Stoicismus, dass Marcus Aurelius das Gladiatorenunwesen ein wenig mässigt (Hist. Aug. I 332—417). Aber was will das sagen, wenn sein Neffe die Fechterspiele als Hochgenuss bei seinen nächtlichen Gastmählern einführt (l. c. p. 417)? Oder wenn der feingebildete Plinius junior bedauert, dass die gekauften Panther aus Afrika für das Gladiatorenspiel seines Freundes Maximus zu spät angekommen sind (Ep. VI 24)? In einer Zeit, in welcher das Christenthum seinen humanitären Einfluss bereits siegend geltend machte, war der Präfect Symmachus ein eifriger Kämpfer des Heidenthums gegen das vordringende Christenthum. Diesem waren neunundzwanzig kriegsgefangene Sachsen übergeben, welche er zur Lust des Volkes im Amphitheater wollte morden lassen. Als nun diese Germanen ihm durch gegenseitige Tödtung zuvorkamen, war der Mann ausser sich über diesen Frevel (Epist. S. II 46)! Welchen Werth haben alle durch den vermeintlichen Umschwung erzeugten humanen Worte, Gedanken und Regungen, wenn ein Mann, der sich mit dem Beispiel des Sokrates zu trösten sucht, die Ausübung der abscheulichsten römischen Barbarei als ein heiliges Recht in Anspruch nimmt? Theodoret erzählt: „zur Zeit des Kaisers Honorius kam ein Mönch Namens Telemachus aus dem Morgenland nach Rom, und als er das blutige Fechterspiel sah, ward er so vom Mitleid ergriffen, dass er sich in die Arena stürzte, um dieses gefeierte Menschenmorden zu hindern und somit ein Opfer der Volkswuth wurde (Theodor. hist. eccl. V 26). Nicht Senecas Spruch sondern des Mönches Selbstopfer hat, wenn auch nicht das Unwesen sofort aufgehoben, doch einen wirksamen Anstoss gegen diesen barbarischen Greuel in Rom gegeben.

Diese alles stoische Pathos überbietende und verdunkelnde That des Mönches Telemachus führt uns zurück zu dem Inhalt unseres vierten Abschnittes. Als die beiden grundstürzenden Lügenmächte der Weltzeit enthüllten sich uns in dem vierten Abschnitt der Cäsarcultus und der Baalcultus dergestalt, dass die Errettung der Menschheit aus dem Abgrund der weltmächtigen Lüge davon abhängt, dass diese Gewalten besiegt

und entmächtigt werden. Die Geschichte der Menschheit tritt ein in eine entscheidende Krisis, und Seneca, ein auf die weltgeschichtliche Höhe gestellter Mann, ist nach seiner Geistesrichtung und Thätigkeit seiner Zeit und Weltlage gegenüber bei dieser Krisis betheiligt, und die Art dieser Betheiligung wird uns weiteren Aufschluss geben sowohl über diesen Mann als über die feindliche Grundmacht.

Aus den Thatsachen, die wir im dritten Abschnitt erörtert haben, hat sich ergeben, dass Seneca weit entfernt ist, die beiden feindlichen Gewalten zu überwinden. Wir haben eine Reihe von Thatsachen kennen gelernt, welche mit höchst beschämender Deutlichkeit beweisen, dass Seneca anstatt den Cäsarcultus zu brechen, nicht bloss in seiner Stellung zu Claudius sondern auch in seinem Verhalten zu Nero über den sacrilegischen Cäsarcultus so wenig erhaben ist, dass er vielmehr dieses grundverderbliche Unheil durch sein einflussreiches Beispiel an seinem Theil noch verstärkt hat. Und was den Baalcultus anlangt, so bleibt immer die Anklage des Augustinus von Bestand, dass Seneca zwar tapferer als Varro gegen die volksverführende Unsauberkeit des Cultus geschrieben, aber als Senator ebenso wie seine Collegen durch die Anwohnung und Leitung der anstössigen Feste und Ceremonien jene Censur vernichtet und durch sein Beispiel das Volk jenen Attentaten auf den Rest seiner Sittlichkeit Preis gegeben habe. Ausserdem bleibt an Seneca der Makel hängen, dass er dem jungen Cäsar auf seiner jähen Bahn zu dem Abgrund der Lüste den ersten Anstoss gegeben hat. Somit selbst verflochten in die Verführungsmacht jener beiden Gewalten, stellt sich Seneca als einen Solchen dar, dem in der weltgeschichtlichen Krisis jener Zeit ein Siegespreis nicht zuerkannt werden kann. Aber andererseits zeigt sich gleichfalls, dass die bösen Gewalten Seneca gegenüber nicht widerstandlos gesiegt haben, ja, dass ein Widerstand ihnen gegenüber sich behauptet hat. Allerdings hat Seneca die abgöttische Burg nicht erobert, aber auch jene Feinde haben nicht den Ruhm, dass sie den Widerstand des Stoikers stumm und todt gemacht haben. Hier muss demnach die weltgeschicht-

liche Stelle sein, die durch den Namen Senecas bezeichnet wird.

Dass Seneca von den bösen Gewalten, welche in jener Zeit die Welt beherrschten und darauf gerichtet waren, die Menschheit für immer von dem schöpferischen Quell ihres Daseins loszureissen, nicht überwältigt worden ist, freilich andererseits auch nicht die Macht besass, diese feindlichen Gewalten zu besiegen, das zeigt sich Beides auf unzweideutige Weise in seinem Sterben.

Das antike Heidenthum hat sich in Gedanken viel mit dem Tode beschäftigt, und es giebt zwei Fälle im Heidenthum, in welchen wir das Sterben bis zum letzen Hauch begleiten können. Die Jünger des Sokrates haben dafür gesorgt, dass wir von den letzten Tagen und Stunden ihres Meisters uns eine anschauliche Vorstellung machen können. Diesem Sterben des Sokrates in der Metropole der hellenischen Bildung steht gegenüber das Sterben Senecas in der Hauptstadt des römischen Reiches. Der ehrwürdigste Historiker des heidnischen Alterthums hat seinen Griffel angesetzt, um das Sterben Senecas, des literarisch berühmten und staatlich hochgestellten Römers zu beschreiben. Man merkt es dem Ton der ausführlichen Erzählung an, dass sie auf einer tiefen Empfindung des tragischen Vorganges beruht, und man muss dem Philologen Spalding Recht geben, dass es ein bedeutender Mann muss gewesen sein, dessen Sterben den Tacitus zu einem solchen Bericht inspirirt hat.

Aber obwohl die Erzählung des Tacitus von dem Ende Senecas in sich selber und abgesehen von allem Anderen bei keinem empfänglichen Leser ihres bleibenden Eindruckes verfehlen kann, so fehlt doch noch viel an der vollen Würdigung derselben. Dieses Sterben mus von dem Gesichtspunkt der ganzen öffentlichen und individuellen Lage, in welcher sich Seneca befindet, gewürdigt werden.

Da meines Erachtens dieses merkwürdige Schriftstück viel zu wenig beachtet wird, ja auch viel zu wenig bekannt ist, so schien es mir angemessen und dem Zweck meiner Schrift entsprechend zu sein, wenn ich an dieser Stelle den ausführ-

lichen Bericht des Tacitus nach der Uebersetzung (von Roth) mittheile. Nachdem Tacitus die Thatsachen der Verschwörung des Piso berichtet, fährt er folgendermassen fort (Ann. XV 60):

„Zunächst liess Nero den Tod des Consuls Plautius Lateranus folgen mit solcher Eilfertigkeit, dass er ihm keine Umarmung seiner Kinder, nicht die paar Minuten zur Wahl seines Todes gönnte. Plötzlich nach dem Ort geschleppt, wo man nur die Sclaven hinrichtet, wurde er durch die Hand des Tribunus Statius hingewürgt, mannhaft schweigend, ohne dem Tribun dessen Theilnahme an derselben Sache zum Vorwurf zu machen. Dann kam Annaeus Senecas gewaltsamer Tod, dem Regenten das Erwünschteste, nicht weil er denselben als erklärten Mitverschworenen erkannt hatte, sondern um blutige Gewalt anwenden zu können, weil es mit dem Gift nicht gegangen war.*) Ein Tribun, der Prätorianer Gavius Silvanus, erhielt Befehl, Seneca zu befragen, ob er die Aussage des Natalis über seine Verbindung mit Piso anerkenne.**) Seneca war zufälligerweise oder vielleicht absichtlich auf denselben Tag aus Campanien zurückgekehrt und auf einem Landsitz im Weichbild der Hauptstadt eine Meile von da abgestiegen. Dahin kam der Tribun kurz vor Abendzeit und sperrte das Landhaus durch Soldaten ab, dann machte er ihn, der mit seiner Gattin Pompeja Paulina bei Tische sass, mit dem bekannt, was der Kaiser ihm aufgetragen hatte. Seneca antwortete, dass er Piso nicht vorgelassen, habe er mit der Rücksicht auf seine Umstände und mit seinem Verlangen nach Ruhe entschuldigt. Uebrigens aber die Existenz eines Privatmannes höher anzuschlagen als seine eigene, habe er keinen Grund gehabt, und ein Freund von Complimenten sei er nicht, das wisse Niemand so gut als Nero, der in Seneca öfter den freimüthigen Mann als den

*) Einige berichten, sagt Tacitus Ann. XV 45, dass auf Neros Geheiss dem Seneca von seinem Freigelassenen Cleonicus Gift beigebracht worden sei, ohne dass dasselbe Wirkung gehabt.

**) Natalis hatte als eine Aeusserung Senecas das Wort berichtet, seine Existenz hange an der des Piso; Seneca leugnet, dieses Wort gesagt zu haben; es stehe im Widerspruch mit seiner wirklichen Lage und mit seiner bekannten Freimüthigkeit.

gehorsamen Diener gefunden habe. Als der Tribun im Beisein Poppaeas und Tigellinus', welche mit Nero das geheime Cabinet des mordsüchtigen Fürsten bildeten, die Antwort Senecas berichtete, fragte er (Nero), ob Seneca Anstalten zum freiwilligen Tode mache? Der Tribun antwortete: Nichts habe Furcht verrathen, keine Niedergeschlagenheit sei in seinen Aeusserungen oder in seinem Angesicht zu finden gewesen. So musste er denn wieder hingehen und den Tod ansagen. Fabius Rusticus erzählt, der Tribun habe denselben Weg, den er hergenommen, nicht wieder gemacht, sondern sei abseits zu dem Obersten Faenius gegangen, habe diesem des Kaisers Befehl mitgetheilt und gefragt, ob er gehorchen solle, und der habe ihn angewiesen, denselben zu vollziehen. Alle mussten Memmen sein. Denn auch Silvanus war im Complott und förderte noch die Frevelthaten, für welche auch mit seiner Zustimmung Rache zu nehmen war. Doch die Ansprache und das Zuschauen mied er und schickte den Centurio hinein zu Seneca, ihm anzukündigen, dass er sterben müsse*) Ohne Bestürzung verlangt Seneca sein Testament, und auf des Centurios Verbot richtete er an seine Freunde das Wort, weil man es ihm versage, sich thätig dankbar für das Gute zu erweisen, das er von ihnen empfangen, so vermache er ihnen das Einzige, aber auch das Schönste, was er noch habe, das Bild seines Lebens, wenn sie das im Herzen trügen, würden sie sich als Männer von edlem Sinn und dazu noch als treue Freunde einen Namen machen. Zugleich suchte er bald im Tone der Unterhaltung, bald ernsthafter in dem der Zurechtweisung, die weinenden Männer zur Fassung zu bringen, indem er fragte: wo denn die Lehren der Weisheit seien, wo das Verhalten gegenüber dem Geschick, worauf sie so viele Jahre her sich vorbereitet hätten? Denn welcher Mensch Neros

*) Obwohl Faenius und Silvanus zu den Verschworenen gehörten und also das Racheamt gegen Nero ausüben wollten, gaben sie sich dazu her, den Mordbefehl Neros gegen Seneca zu vollziehen, obgleich Silvanus die persönliche Begegnung mit Seneca fürchtete und deshalb einen Centurio beauftragte, Neros Todesurtheil zu vollziehen. Alle mussten Memmen sein, sagt Tacitus im Zorn und Abscheu.

Mordlust nicht gekannt habe? Und nachdem dieser Mutter und Geschwister umgebracht, bleibe ihm ja nichts Weiteres noch zu thun, als dass er des Erziehers und Lehrers Blut vergiesse.

Als er Solches und Aehnliches zu Allen geredet, umfasste er seine Gattin, und im Widerspruch mit der Entschlossenheit des vorigen Augenblicks etwas weicher gestimmt, bittet und beschwört er dieselbe, sie möchte doch ja sich nicht endlosem Leide hingeben sondern in Beschauung seines tugendhaft geführten Lebens sich den Schmerz um den Gemahl durch edle Trostmittel erträglich machen. Sie dagegen erklärt mit Ernst, der Tod sei auch ihr zugedacht, und begehrt durch fremde Hand zu sterben, Seneca darauf, ihr ruhmwürdiges Beginnen nicht zu hindern und auch aus zärtlicher Vorsorge, das einzig geliebte Wesen nicht künftiger Misshandlung preiszugeben, spricht: „ich habe dich auf die Dinge hingewiesen, welche zum Leben einladen, du wählst einen schönen Tod, ich lasse dir den Vortritt, so soll denn unsere Willensstärke in so muthigem Scheiden die gleiche, aber dein Sterben das ehrenreichere sein". Hierauf liessen sie sich mit einem Schnitt die Arme öffnen. Da aber aus Senecas altem, durch spärliche Kost noch geschwächtem Körper das Blut nur langsamen Abgang fand, so liess er auch an den Beinen und Kniekehlen sich die Adern schlagen. Und durch grausame Qualen erschöpft, fürchtete er durch seine Schmerzen den Muth seiner Gattin schwächer werden zu sehen und selbst im Anschauen ihrer Pein kleinmüthig zu werden, und rieth ihr darum, sich nach einem anderen Zimmer zu begeben. Und selbst noch im letzten Augenblicke seiner Redegabe mächtig, gab er seinen Schreibern, die er herkommen liess, gar Vieles in die Feder, was mit seinen eigenen Worten bekannt gemacht worden ist und „ich darum zu übertragen, fügt Tacitus hinzu, nicht nöthig erachte". Doch Nero, welcher keinen persönlichen Hass gegen Paulina hatte und den üblen Eindruck der Grausamkeit nicht wollte stärker werden lassen, gebot ihren Tod zu verhindern. Aufgefordert von den Soldaten, verbanden ihre Sclaven und Freigelassene die Arme und stillten das Blut, man weiss nicht,

ob ohne dass sie es wahrnahm. Denn wie ja die Leute lieber das Schlimmere annehmen, man glaubte zum Theil, so lange sie in Nero den unversöhnlichen Feind fürchtete, habe sie in der Todesgemeinschaft mit ihrem Gemahl sich einen Namen machen wollen, aber dann dem Reize des Fortlebens nicht widerstanden, als sich die bessere Aussicht eröffnete. Sie lebte von da an noch wenige Jahre in löblichem Andenken an ihren Gemahl und so weiss durch völlige Entfärbung des Gesichts und der Glieder, dass die Entweichung eines grossen Theiles des Lebenselementes unverkennbar war. Da indessen bei Seneca das unmerklich langsame Absterben fortdauerte, bat er einen lange schon als treuen Freund und geschickten Arzt erprobten Mann, Statius Annaeus, den Gifttrank, womit er sich geraume Zeit vorher versehen, den, wodurch man in Athen die vom Staatsgerichtshof Verurtheilten sterben lasse, herbeizubringen, und als der kam, trank er ihn ohne Erfolg, schon erkaltet an den Gliedern und unempfänglich für die Wirkung des Giftes. Zuletzt trat er in ein Bassin mit warmem Wasser und besprengte die nächststehenden Sclaven, indem er sagte, das sei sein Trankopfer für Jupiter den Befreier*). Dann noch ins heisse Bad gebracht und durch dessen Dampf entseelt, wurde er ohne alle Leichenfeier verbrannt. So hatte er letztwillig verordnet zu einer Zeit, wo er noch auf der Höhe des Reichthums und der Macht doch schon über seine Bestattung verfügte" (Tacitus Annal. XV 60--64).

Dass dieser Bericht zu den bedeutsamsten und werthvollsten Stücken der antiken Literatur gehört, leuchtet ohne Weiteres ein, aber unvergleichlich gewinnt die Bedeutsamkeit

*) Ein religiöser Zug des sterbenden Philosophen, worin Thrasea Paetus ihm nachfolgt (Tacit. Ann. XVI 35). Nach Lipsius (ad Tacit. Ann. XVI 35) war das Trankopfer eine übliche Spende beim Gastmahl. Die beiden sterbenden Philosophen wollen durch diese Ceremonie zu erkennen geben, dass sie ihr Schicksal hinnehmen als eine Wohlthat. Wie Cato durch Selbsttödtung zur Sicherheit und Befreiung gelangt, so denken sich Seneca und Thrasea durch Neros Mörderhand aus dem Stande der allgemeinen Knechtschaft befreit. Die einzige Aufgabe ist, mit Ehren sterben (Dio 60 16).

derselben, wenn man sich überzeugt, dass das Verhalten Senecas Angesichts des Todes, wie er hier ausführlich beschrieben ist, ganz genau dem entspricht, was dieser Stoiker während seines Lebens in Ansehung des Sterbens erstrebt und sich vorgesetzt hat.

Von Alters her ist in der antiken Welt die Betrachtung des Todes und die Vorbereitung auf das Sterben für ein Hauptwerk der Philosophie angesehen worden. „Tota vita philosophorum, ait Socrates, commentatio mortis est" (Cicero Tuscul. Quaest. I 30). Dieser Ausspruch des Socrates findet sich in Platos Phaedon c. IX, XII, XXIX. Der Platoniker Apulejus drückt denselben Gedanken noch stärker aus: „philosophiam esse existimandam mortis affectum consuetudinemque moriendi" (De Plat. dog. Opera II p. 251 ed. Oudendorp). Seneca erinnert an Plato: „Plato clamat, sapientis animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri in exteriora tendentem" (Ad Marc. XXIII 2). Nachdrücklicher jedoch kann die Todesbetrachtung als charakteristischer Zug der antiken Philosophie überhaupt nicht ausgesprochen werden als dadurch, dass Seneca selbst den Epikur als Wahrheitszeugen für diesen philosophischen Ernst anführt: „Epicurus ait: egregia res est, mortem condiscere; meditare mortem" (Ep. XXVI 8 9). Seneca selber wird nicht müde, an diese Pflicht zu mahnen. „Tu ut mortem nunquam timeas semper cogita" (Ep. XXX 18); „nulla res magis proderit quam cogitatio mortalitatis" (de ira III 42 2). Mit demselben Ernst wird gewarnt vor „voluntaria mortis oblivio" (Ad Polyb. XI 1). Diese pflichtmässige Betrachtung des Todes nimmt aber bei Seneca eine ganz bestimmte Richtung, eine Richtung, welche bereits von Plato in einem begeisterten Augenblick vorgezeichnet ist. Wir haben schon gelegentlich auf diese Richtung hingewiesen, hier aber ist die Stelle, wo wir mit ganzem Nachdruck dieselbe zu betrachten und darzulegen haben.

In dem zweiten Buch vom Staat legt es Plato darauf an, das Standbild des wahrhaft Gerechten vor den Augen seiner Leser aufzurichten. Der wahrhaft Gerechte, sagt Plato, muss nicht mürbe zu machen sein durch den bösen Ruf und dessen

Folgen, sondern er sei unwandelbar bis zum Tode, dem Scheine nach ein Ungerechter sein Leben lang, in der That ein Gerechter; der wahrhaft Gerechte wird behandelt als der Ungerechte, er wird gegeisselt, gefoltert, gebunden, mit glühendem Eisen geblendet und zuletzt gespiesst" (II 361). Wer erkennt nicht in diesem Standbild des Gerechten die Grundzüge des Weisesten unter den Hellenen, der eben indem er von der höchsten Staatsgewalt als ein Gottloser und Volksverführer hingerichtet wurde, seine Gerechtigkeit auf eine neue und unzweifelhafte Weise thatsächlich offenbar machte. In der Verurtheilung des Sokrates hat sich gezeigt, dass das bestehende Staatswesen in das völlige Gegentheil seiner ursprünglichen Bestimmung verkehrt ist. Eine verderbliche Wirkung dieser in der Verurtheilung des Sokrates sich enthüllenden Verkehrung der Staatsordnung hat sich uns gezeigt in der Halbheit, mit welcher Plato seine Censur der mythischen Anstössigkeiten abschwächt. Eine heilsame Wirkung jener Verkehrung der öffentlichen Ordnung auf Plato ist die Aufrichtung jenes grossen Standbildes des wahren Gerechten, die tiefsinnigste Weissagung des heidnischen Alterthums auf die höchste Offenbarung des wahrhaft Gerechten.

Die Richtung, welche die Todesbetrachtung Senecas nahm, ist die, dass er sich den Tod meistens vorstellt umgeben von grausamer Gewalt und öffentlicher Schmach und Schande. Das grausame Cäsarenregiment unter Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, welches vielfach gegen Tugend und Rechtschaffenheit Verfolgung erhob, gab einem Mann, der in Rom wohnte und dreissig Jahre in unmittelbarer Nähe des Hofes lebte, Anlass genug, die Scenen grausamer und ungerechter Todesarten sich zu vergegenwärtigen. Unauslöschlich steht vor der Seele Senecas das schreckliche Bild des Kaisers Cajus, von dem er schreibt: „hunc videtur rerum natura edidisse, ut ostenderet, quid summa vitia in summa fortuna possent" (Ad Helv. X 4). „Hunc rerum natura in exitium et opprobrium humani generis edidit" (Ad Polyb. XVII 3). Seneca lässt es sich angelegen sein, die grausamen Handlungen dieses Cäsar im Einzelnen zu beschreiben und zum Theil auszumalen (De ira II 33 3—6,

III 18 3 4, 19 1—5, Ad Polyb. XIII 4, XVII 4—6). Diese Schilderungen finden sich in den frühesten Schriften Senecas und beweisen also, dass er sich früh gewöhnt, gegen „das freiwillige Vergessen des Todes“, wie er es nennt, sich zu wehren. Die Beobachtung und Erfahrung in der Nähe der cäsarischen Gewalt erweitert seinen Blick dergestalt, dass er sich auch vertraut macht mit der „Saevitia intra peregrina exempla“ (De ira III 18 1). Die Beispiele von Cambyses, Harpagus, Xerxes, Alexander, Phalaris, Apollodorus erwähnt Seneca nicht bloss, sondern er bringt dem Leser die einzelnen Züge der barbarischen Despoten auch zur Anschauung (De ira II 5, III 15, Q. N. II 17). Desgleichen verweilt Seneca gerne bei den Leiden und Qualen, welche Männer wegen ihrer Rechtschaffenheit von der ungerechten Gewalt erfahren haben. Ihm sind Regulus und Cato junior ehrwürdige und nie genug zu betrachtende Beispiele (De provid. III 9—11, De tranq. XVI 4, Ep. LXVII 7 12, LXXI 17). Seneca theilt nicht die jetzt sehr verbreitete Anschauung, welche in der Freimüthigkeit der republikanischen Denkart Nichts als unnütze Ueberspanntheit und Thorheit finden will. Weiter verallgemeinern sich ihm die einzelnen Beispiele der Art zu einer Totalanschauung, nach welcher die Macht und Gewalt als feindlich und die Tugend und Gerechtigkeit als bedroht und gefährdet erscheint. „Iratae leges et saevissimi domini minitantur“ (De const. VIII 3). „Homines potentes manus fortunae sunt“ (ibid.) „Non adhortabimur ferre imperia carnificum“ (De ira III 15 3). „Video cruces non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas, capite quidam conversos in terram suspendere, alii per obscoena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt, video fidiculas, video verbera, et membris singulis et articulis singula docuerunt machinamenta“ (Ad Marc. XX 3, N. Q. IV praef. 17).

Wollte man diese Weltanschauung Pessimismus nennen, so würde man den ganzen Sinn Senecas nicht treffen. Diese Vergegenwärtigung der bösen Gewalt und der gefährdeten Tugend dient ihm dazu, nicht bloss des Todes überhaupt eingedenk zu sein, sondern vornämlich die Kraft zu gewinnen,

einen, wenn es sein soll, gewaltsamen und schimpflichen Tod in den höchsten moralischen Sieg zu verklären.

Es sind folgende Lehren, welche Seneca aus jener seiner Betrachtung der vorhandenen, für das Gute gefährdeten Weltlage gewinnt. Man muss jeden Tag als den letzten betrachten: „omnis dies velut ultimus judicandus est“ (De moribus. III 462 ed. Haase). In Bereitschaft muss der Geist stehen: „in procinctu stet animus“ (Ad Polyb. XI 3). „Ad ultimum usque diem vitae bonus vir stabit paratus et in hac statione morietur“ (B. V 2 4). Von dem Ernst der Todesstunde hat Seneca einen hohen Begriff. Da jener Tag sein Urtheil fällen wird über alle meine Jahre, so sage ich zu mir: „Nichts ist Alles, was wir in Worten und Werken geschafft haben, leichte und trügerische Unterpfänder der Seele sind es, in viele schmeichlerische Hüllen eingewickelt, der Tod soll mich lehren, was ich erreicht habe. Jener Tag soll sein Urtheil abgeben, ob ich bloss tapfer rede oder wirklich so gesinnt bin, ob es Verstellung und Komödie gewesen, wessen ich mich mit hohen Worten gegen das Schicksal gerühmt habe. Fort mit dem Rühmen der Menschen, es ist immer zweifelhaft, fort mit den Studien des ganzen Lebens, der Tod soll über dich das Urtheil verkündigen“ (Ep. XXVI 5 6). „Wir sollen die letzte Stunde, deren Schrecken allen anderen Stunden die Ruhe nimmt, mit Gelassenheit erwarten“ (Ep. IV 9). „Wenn man den Tod in der Nähe sieht, soll man nicht bestürzt werden, als ob man etwas Neues sieht“ (Fragmenta III 444 ed. Haase). „Oft hört man von Solchen, denen der Tod ferne ist, dass sie sich aus Todesfurcht Nichts machen, aber der hat bei mir mehr Gewicht, der in der Nähe des Todes sich ausspricht. Meine eigentliche Meinung ist: im Sterben selber kann ein Mann seine Tapferkeit besser bewähren, als Einer, dem der Tod noch bevorsteht“ (Ep. XXX 7 8).

Man sieht, das Ziel, welchem Seneca zustrebt, ist, was die Stoiker „in actu mori“ nennen. Er weiss und spricht es ausdrücklich aus, dass, wer dieses Ziel erreichen will, sich lange darauf vorbereiten muss. Immer wieder ruft er sich ins Gedächtniss, dass der schwerste Tod der ist, der durch eine

fremde Gewalt dem Menschen angethan wird. „Timentur, quae per potentiores eveniunt. Ex his omnibus nihil magis nos concutit, quam quod ex aliena potentia impendet“ (Ep. XIV 3 4). Diese fremde Gewalt umgiebt das Todesleiden mit Feuer und Schwert, mit Geisseln und Foltern, mit dem Geschrei der Henker (Ep. XXIV 3 4). Seneca verlangt, dass dieser ganze Apparat eines gewaltsamen Todes wie des Todes Larve solle angesehen und verachtet werden, aber er weiss, dass dieses nicht durch Worte oder durch Verstandesschlüsse, wie gewisse Griechen meinen, ausgerichtet werden kann (Ep. LXXXII 8 9). Seneca hat an Beispielen erlebt, er weiss es, welch ein ungeheurer Ernst in den Angriffen der höchsten Gewalt auf Leib und Leben ist. Aus dem wirklichen Leben entnommen sind seine folgenden Sätze: „magna verba excidunt, quum tortor poscit manum“ (Ep. LXXXII 7); „magnifica verba mors prope admota exuit“ (Troades 584). Die Tapferkeit gegen diesen bedrohlichen Eindruck des gegenwärtigen gewaltsamen Todes muss errungen werden durch beharrliches Besinnen: „faciat pectus firmum assidua meditatio, si non verba exercueris sed animum, si contra mortem te praeparaveris“ (Ep. LXXX 8), welche Mahnung Seneca an einer anderen Stelle so ausdrückt: „nemo non fortius ad id, cui se diu composuerit accessit et duris quoque si praemeditata erant obstabit. Haec assidua cogitatio praestabit, ut nulli sis malo tiro“ (Ep. CVII 4). Durch diese beharrliche und ernstliche Besinnung ist Seneca inmitten seiner Erlebnisse in der Hauptstadt des cäsarischen Reiches und am cäsarischen Hofe zu der Erkenntniss gekommen, dass es ein Erforderniss für das Gemeinwohl der Menschheit ist, dass Einer vorhanden sei, über den das Schicksal Nichts vermöge (De constant. XIX 4).

So entsteht dem Seneca, allem Anschein nach unabhängig von Plato, auf dem Boden seiner eigenen Erfahrung und Besinnung das Bild des zum Heil der Menschheit nothwendigen vollkommen Gerechten, ähnlich jener Platonischen Inspiration.

Da seit den Tagen des Sokrates die Ungerechtigkeit der höchsten Gewalt zugenommen hat, so ist Seneca genöthigt und

befähigt, das Bild des Gerechten noch weiter auszumalen als es Plato vermochte und bedurfte. „Der Weise ist gegen jeden Angriff gewaffnet, er weicht keinen Schritt zurück — mag Schande, mag Schmerz ihn bestürmen, unerschrocken wird er dem entgegengehen und mitten unter Solchem wandeln" (Ep. LIX 8). „Durch keine Unbill soll das Schicksal mich dahin bringen, dass ich das Wort höre: was nützt mir jetzt der gute Wille? Der gute Wille nützt auch auf dem Folterblock, nützt auch im Feuer. Wenn das Feuer an die einzelnen Glieder gebracht wird und allmählich den lebendigen Körper umgiebt, wenn das Feuer den Körper, in welchem das gute Gewissen wohnt, auflöst, so wird ihm dieses Feuer, durch welches die gute Gesinnung verklärt wird, wohlgefallen" (B. IV 21 22).

Seneca verstärkt das Platonische Bild namentlich noch dadurch, dass er das Moment der Schmach und Schande, die den Gerechten umgiebt, weit mehr hervortreten lässt, weil inzwischen in dem römischen Cäsarenreich das öffentliche Urtheil noch weit mehr verfälscht ist, als in den Tagen Platos. Wir müssen uns hier wieder vergegenwärtigen die grossen und schönen Aussprüche Senecas über den Gegensatz von fama und conscientia. „Mit vollem Gleichmuth", schreibt Seneca, „werde ich meinen Vorsatz ausführen, auch wenn er mitten durch Schande hindurch geht. Niemand scheint mir die Tugend höher zu achten, Niemand ihr mehr ergeben zu sein, als wer den Ruf des guten Mannes preisgiebt, um das Gewissen nicht zu verletzen" (Ep. LXXXI 20). „Die Unschuld muss oft einen Makel auf sich nehmen und muss bösen Gerüchten preisgegeben werden" (Ep. LXXXI 27). „Wahrlich, oft musst du gerecht sein mit Schande behaftet, und dann macht, falls du weise bist, der üble Ruf, den du dir auf rechtmässige Weise erworben, dir Freude" (Ep. CXIII 32). „Wir schauen die Tugend erdrückt von Niedrigkeit und Schmach" (Ep. CXV 6). „Das gute Gewissen erfreut auch, wenn es unterdrückt wird, es widerspricht der öffentlichen Meinung, macht von sich Alles abhängig und wenn es den grossen Haufen der Gegner auf der anderen Seite erblickt, zählt es nicht die Stimmen sondern

gewinnt den Sieg durch eine einzige Stimme. Wenn es aber sieht, dass die gute Gesinnung mit den Strafen der Ungerechtigkeit belegt wird, steigt es nicht herab von seiner Höhe sondern erhebt sich über seine Strafe" (B. IV 21 5—6). Es wird hier der ausserordentliche Fall gesetzt, dass der Gerechte von seiner ganzen Volksgemeinde verworfen wird.

Als eine besondere Höhe erscheint es Seneca, dass der mit dem gewaltsamen Tode Bedrohte Angesichts des Todes sich über den Tod vernehmen lässt. Das ist die Höhe, auf welcher er den Sokrates bewundert: „Socrates de morte disputavit usque ad ipsam" (De provid. III 12). Etwas Aehnliches hat Seneca an einem edlen Römer in den Tagen des Caligula erlebt. Kanus Junius, von Caligula mit dem Tode bedroht, sprach dem Kaiser seinen Dank aus, und als der Centurio ihn zu seinem Todesgang abholen wollte, traf er ihn beim Würfelspiel, sofort gab er das Spiel auf und sagte zu seinem Mitspieler: „ich rathe dir, dass du nach meinem Tode nicht sagst, du habest gewonnen, und rief den Officier zum Zeugen auf, dass er um ein Auge im Vortheil sei". Zu seinen trauernden Freunden sagte er: „ihr fragt noch, ob die Seelen unsterblich sind, ich weiss es". Ein Philosoph, der ihn begleitete, fragte Kanus: „was denkst du! wie ist dir zu Muthe?" Kanus antwortete: „ich habe mir vorgenommen, zu beobachten, ob die Seele in jenem flüchtigen Augenblick merkt, dass sie davon geht". „Dieser", sagt Seneca, „macht sein Schicksal zu einem Beweisgrund der Wahrheit, er forscht nicht nur bis zum Tode sondern lässt sich durch den Tod selber belehren; länger hat Keiner philosophirt". Begeistert ruft Seneca aus: „über diesen grossen Mann soll man nicht oberflächlich hinweggehen, man soll seiner mit Bedacht erwähnen, wir wollen dieses ruhmwürdige Haupt einem immerwährenden Andenken weihen, er behauptet unter den Schlachtopfern des Cäsar eine hohe Grösse" (De tranq. XIV 4—6). *)

*) Wer kennt selbst unter den Gelehrten trotz dieses feierlichen Gelübdes diesen Kanus Junius?

Schliesslich müssen wir uns noch einen Zug merken, den Seneca für den Weisen und Gerechten Angesichts des Todes für wesentlich hält. „Ego mortem eodem vultu, cum quo audiam, videbo" (De vit. beat. XX 3). „Nihil ex vultu mutat; adversus apparatus terribilium rectos oculos tenet" (De const. V 5).

Nach dem Bericht des Tacitus hat der Officier Cäsars bezeugen müssen, dass Seneca Angesichts des Todes das, was er sich vorgenommen, wahr gemacht hat.

Nicht wahr? Angesichts dieser ernsten Vorsätze in Ansehung des Sterbens, welche wir in den Schriften Senecas so zahlreich finden, gewinnt die Erzählung des Tacitus von dem Ende dieses Philosophen noch ein viel bedeutenderes Gewicht, als diese Erzählung schon an sich selber besitzt. Nicht bloss, müssen wir sagen, ist das Verhalten Senecas in seinen letzten Stunden ein an sich höchst würdiges und rühmliches sondern dieses Verhalten ist genau so, wie er es sich in den gehobensten Augenblicken seines Lebens und Denkens gedacht und vorgenommen hat. Wir haben verschiedene Widersprüche zwischen Verhalten und Lehren unseres Philosophen aufdecken müssen, aber in der Hauptprobe des menschlichen Lebens, auf welche Seneca mit grossem Ernst sich selbst hingewiesen hat, in dem Sterben, ist kein Widerspruch zwischen Lehren und Verhalten. Hier zeigt sich, dass eine sehr verbreitete Ansicht, dass Senecas Tugend- und Weisheits-Lehren Nichts als Phrasen seien, gründlich falsch sein muss.

Wie bedeutsam ist es, dass Nero fragt, wie sich Seneca benommen habe bei der Ankündigung der bedrohenden Todesgefahr. Nero kann bei aller Wüstheit seines Lebens den Eindruck der moralischen Persönlichkeit seines alten Lehrers nicht los werden; so gerne er es möchte, so kann er es doch nicht über sich gewinnen, dass es ihm gleichgültig sei, wie sich Seneca in dieser gegenwärtigen Lage verhalte. Nero erfährt nun zu seiner Beschämung, dass Seneca sich genau so verhält, wie er sich oft vorgenommen, was Nero nicht kann verborgen geblieben sein. Der Tribun antwortet: nulla pavoris signa, nihil triste in verbis ejus aut vultu deprehensum". Seneca

hatte sich vorgenommen: „mit derselben Miene werde ich den Tod anschauen, mit welcher ich von ihm höre". „Wenn man den Tod in seiner Nähe sieht, soll man nicht bestürzt werden, als ob man etwas Neues sieht." Der römische Officier, der Kaiser Nero und sein Cabinet, Poppäa und Tigellinus müssen bezeugen, dass Seneca gerade so dem Tod ins Angesicht schaut, wie er es sich gelobt hatte. Seneca hatte gelehrt, dass die Nähe und Gegenwart des Todes die Selbsttäuschung und den Betrug des Lebens vernichtet und den Mann so zeigt, wie er wirklich ist. Seneca bewährt sich in dieser Prüfung so, wie er den weisen und gerechten Mann beschrieben hat. Seine Miene verändert sich nicht, seine Augen zeigen keine Furcht; dieser furchtlosen Haltung entspricht auch seine Rede und sein ganzes Verhalten bis zum letzten Hauch. Er lässt dem Kaiser durch den Tribun sagen: Nero habe öfter in Seneca den freimüthigen Mann als den gehorsamen Diener gefunden, und in Gegenwart des Tribuns spricht er von Neros Mordlust, „er habe Mutter und Geschwister umgebracht und nun wolle er seines Erziehers und Lehrers Blut vergiessen". Da wir wissen, dass Seneca dem Nero oft geschmeichelt, dass er einst sogar die officielle Vertheidigung des Muttermordes auf sich genommen hat, so könnte Seneca nicht, wie er hier that, sprechen, wenn nicht die Nähe des Todes ihm eine gehobene Stimmung verleiht, in welcher er sich erhaben fühlte über seine eigenen Schwächen und Fehler. Wir wissen, dass Seneca, wie alle Römer, verstrickt gewesen in den Cäsarcultus, ja dass er recht eigentlich diesen widergöttlichen Cultus gepflegt und gefördert hat; jetzt aber, da Cäsar seine äusserste Gewalt aufbietet und sein Schwert zieht, zeigt Seneca im Sterben eine mannhafte Freiheit, welche beweist, dass der Cäsarcultus ihn nicht überwältigt hat.

Gleicherweise beweist das Sterben Senecas eine selbstlose Liebe, welche zeigt, dass das andere sacrilegische Attentat auf die menschliche Empfänglichkeit für das Göttliche, nämlich der Baalcultus, trotz aller Schwächen, ihn doch nicht unterjocht hat. Die durch den abgöttischen Cultus privilegirte Augenlust, Fleischeslust und Unzucht hat vor Allem das grösste

Gotteswerk innerhalb der natürlichen Schöpfung, die Ehe, gestürmt und zerrüttet. Die Unzucht ist das grösste Unheil des Jahrhunderts geworden, sagt Seneca (Ad Helv. XVI 3). Es ist dahin gekommen, dass keine Römerin einen Mann hat, ohne den Ehebrecher anzulocken (B. III 16 3), dass eine sehr anständige Art von Verlöbniss der Ehebruch ist (B. I 9 4), und Viele sich des Ehebruchs rühmen, wie Ovid von Catull berichtet (Ep. LXXXVIII 23). Nun hatte, wie wir wissen, Seneca selber zu der ersten Störung der Ehe des Nero die Hand geboten, und Nero war auf dieser unheilvollen Bahn fortgegangen bis zur Ermordung seiner edlen Gemahlin und zu den entsetzlichsten Ausschweifungen. Ausserdem wissen wir, dass Seneca den Muth und die Kraft nicht besass, dem officiellen Baalcultus, dieser infernalen Giftquelle aller Unzucht, entgegenzutreten. Um so bedeutsamer ist es, dass wir aus dieser Zeit der zuchtlosen Zerrüttung des Ehelebens ein Zeugniss aus der Hand Senecas besitzen über die Reinheit und Zärtlichkeit seiner Ehe mit Pompeja Paulina. Je seltener Seneca den Lehrton seiner Schriften verlässt, um gemüthlichen Aeusserungen Raum zu geben, desto werthvoller ist uns seine Auslassung über sein Verhältniss zu seiner Gattin Paulina im Anfang seines 104. Briefes an Lucilius. Dreimal braucht er hier das zärtliche Wort mea von seiner Paulina. Wichtiger aber ist, was er von ihr mittheilt. Er erzählt, dass er sich in seinen alten Tagen in Rom unwohl gefühlt, und deshalb habe er sich auf sein Landgut Nomentanum begeben, um sich zu schonen und zu pflegen. Er macht dabei bemerklich, dass diese Rücksichtnahme auf seinen körperlichen Zustand eigentlich mit seinen strengen Grundsätzen nicht stimme, aber er habe diese Rücksicht genommen und diese Abweichung sich erlaubt, nicht seinetwegen sondern seiner Gattin wegen. Da er nämlich wisse, dass „ihr Odem an seinem hänge", so fange er an, für sich selbst zu sorgen, damit er für sie sorge. „Diese Sache", fährt er fort, „trägt in sich grosse Freude und grossen Lohn, denn was ist erfreulicher, als einer Gattin so theuer zu sein, dass man sich ihretwegen selber theurer wird". Dahin gehört auch die Aufforderung Senecas an den

Tugendlehrer: „hoc me doce, quomodo uxorem amem“ (Ep. LXXXVIII 7).

Dieses schöne eigenhändige Zeugniss Senecas über seine Ehe mit Paulina wird nun vollauf bestätigt und besiegelt durch den Bericht des Tacitus über die letzten Stunden Senecas. Nachdem Seneca sich im Allgemeinen über das ihm bevorstehende Schicksal vor seinen Freunden mit würdevoller Haltung ausgesprochen, lässt er den strengen Ton fallen, wendet sich mit zärtlicher Liebe an seine Gattin, sucht sie zu trösten und zu bewegen, dass sie durch edle Trostgründe die Sehnsucht nach dem Gatten erträglich mache. Es will etwas sagen, dass der Stoiker eben jetzt, da er sich rüstet gegen den Tod, seine grundsatzmässige Apathie überwindet und seiner Gattin gegenüber das Recht des Gemüthes walten lässt. Als aber Paulina den gleichen Tod mit ihm verlangt, giebt er nach, da ihm diese Freimüthigkeit zum Sterben nach seinen Grundsätzen als höchster Adel in einer Zeit, die keine Hoffnung mehr bietet, erscheinen muss, und räumt ihr willig ein den Ehrenpreis des höheren Ruhmes. Seine letzte Fürsorge ist, zu verhüten, dass Paulina nicht durch den Anblick seiner Qualen mehr als nöthig gepeinigt werden möchte, oder beweist er noch grössere Liebe, dass er fürchtet, durch den Anblick ihrer Leiden selber erweicht zu werden? Paulina wurde noch auf einige Jahre am Leben erhalten, aber Tacitus, der auf Alles, was sich in diesen wüsten Zeiten an wahrer Menschlichkeit noch regt, Acht giebt, unterlässt es nicht, anzumerken, dass Paulina in löblichem Andenken an ihren Gatten verharrte und das Zeichen des mit ihm erlittenen Martyriums in Gesicht und Gliedern sichtbar machte.

Wie der Cäsarcultus darauf gerichtet ist, das göttliche Ebenbild der menschlichen Selbstständigkeit und Freiheit durch eine Menschenknechtschaft sonder Gleichen auszulöschen, so will der Baalcultus das göttliche Ebenbild der menschlichen Liebe und Hingebung durch die Fleischeslust der Selbstsucht vertilgen. In dem Sterben Senecas liegt der Beweis, dass die mannhafte Freiheit durch den Cäsarcultus in der Welt noch nicht hat vernichtet werden können. Ebenso beweist dieses

Sterben an der höchsten Stelle der Welt, dass auch die selbstlose Liebe durch den Baalcultus noch nicht ausgerottet ist. Während das Sterben den in Sinnlichkeit versunkenen Menschen in starre Selbstsucht bannt, ist der sterbende Seneca so weit von sich selber los, dass Liebe und Sorge für seine Nächsten, seine Gattin und seine Freunde stärker sich beweisen als seine Todesleiden.

Ja nicht bloss für die Nächsten waltet hier Liebe und Sorge, sondern wie er sich immer am liebsten dachte als einen Lehrer, einen Mahner und Warner an die Menschheit der Gegenwart und Zukunft, so will Seneca den letzten Augenblick und die letzte Kraft noch aufbieten, um das, was er als das letzte Ergebniss seines Lebens und Denkens betrachtet, so weit es ihm möglich ist, zum Gemeingut der Menschheit zu machen. Er lässt seine Schreiber kommen und dictirt ihnen seine letzten Gedanken. Mit dieser allerletzten Anstrengung, indem ihm, wie Tacitus schreibt, noch „im allerletzten Augenblick die Redegabe zu Gebote stand", erreicht Seneca eben das, was er als das Höchste und Herrlichste in den letzten Augenblicken des Sokrates und des Kanus gerühmt hat.

Die mannhafte Freiheit und die selbstlose Liebe, welches beides in dem Sterben Senecas offenbar wird, beweist, dass der Widerstand Senecas gegen die beiden dämonischen Gewalten Cäsarcultus und Baalcultus nicht gebrochen ist. Aber wie Tacitus diesen bedeutsamen Widerstand bezeugt, ebenso belehrt uns derselbe Tacitus, dass jene beiden feindlichen Gewalten keineswegs durch den Widerstand Senecas überwunden und entmächtigt sind und daher ihr tödtliches Attentat weiter wirken lassen.

Die Bemerkung des Tacitus über die letzte Anstrengung und That des Seneca führt uns sofort hinüber zu der Kehrseite des Widerstandes unseres Stoikers. Tacitus bemerkt, dass er für überflüssig halte, die letzten Schriftwerke Senecas zu referiren, da dieselben öffentlich bekannt seien. Aber wo ist diese Schrift, das letzte Vermächtniss des sterbenden Seneca an die Nachwelt geblieben? Justus Lipsius klagt: „Constantiae et sapientiae mera praecepta. Quia edita Tacitus omisit. O

improvide factum! Utinam nobis quoque illas voces audire vel levi aure possibile esset!

Was der gefangene Jude Paulus ungefähr in derselben Zeit in der römischen Hauptstadt wahrscheinlich mit gefesselter Hand oder mit Hülfe eines Schreibers geschrieben, das lesen wir noch heute. Was aber der hochgestellte und sehr berühmte Römer im Kreise der Seinen als sterbender Mann dictirt, das ist ein verwehtes Blatt, und vergebens beklagt man, dass Niemand weiss, was es enthalten. Woher dieser Gegensatz zwischen Paulus und Seneca? Um den verhassten, verfolgten, dem Tode geweihten Juden stand eine kleine unscheinbare, aber todesmuthige Schaar, die an seinen Lippen hing, und diese obwohl gleichfalls dem nahen Tode geweihte Schaar hat eine geistige Nachkommenschaft, die noch heute lebt und blüht. Den Römer umgiebt ein Chor literarischer und politischer Grössen, aber dieser Tod von Cäsars Hand, mag er noch so tapfer ertragen sein, verbreitet nicht Muth und Begeisterung sondern einen Schrecken über alle Verwandte, Freunde und Verehrer Senecas. In einer seiner frühesten Schriften wagt Seneca noch die Behauptung: „non usque eo in possessionem generis humani vitia venerunt, ut dubium sit, an electione fati data, plures nasci Reguli quam Maecenates velint". Die Laster haben die Menschheit noch nicht in Besitz genommen, denn die Zahl derer, welche lieber Regulus sein wollen als Mäcenas ist grösser als die, welche lieber das Gegentheil erwählen (De prov. III 11). In derselben Zeit als er dieses schrieb, beantwortete er die Frage: „quare bonis viris patitur aliquid mali deus fieri?" mit dem kühnen Satz: „ut alios pati doceant, nati sunt in exemplar" (De prov. VI 1—3); Seneca hat den Wunsch und den Vorsatz: „nos quoque aliquid ipse faciamus animose, simus inter exempla" (Ep. XCVIII 13). Nach seinem eigenen Zeugniss, welches er im Angesicht des Todes ablegt, hat er das erreicht, er darf es wagen, seinen Freunden als das schönste Vermächtniss das „Bild seines Lebens" anzubieten (Tacit. Ann. XV 62). Wenn also in Rom noch Etwas fehlt an dem rechten Todesmuth, so sollte man nach diesen Bekenntnissen und Lehren Senecas erwarten, dass das grosse Beispiel des Sterbens, in welchem Seneca voranging,

dieses hätte ergänzen müssen. Aber es wiederholt sich der traurige Vorgang, den wir bei dem Tode des Sokrates kennen. Keiner unter den Schülern, Freunden und Verehrern des Sokrates hat den Muth, seinen Fussstapfen nachzufolgen, es erfüllt sich schnell, was Sokrates den Richtern vorher gesagt, „so Einen wie mich werdet ihr nicht leicht wieder finden". Alle, auch die Athenienser unter ihnen, fliehen und meiden die Stadt, welche den Meister getödtet. Ein noch traurigeres Bild zeigt die römische Welt beim Tode des Seneca, das Böse ist inzwischen fortgeschritten. Wer steht dem Seneca näher als sein Bruder Gallio, ein consularischer Mann, der einst als Proconsul in Achaia den Apostel Paulus in Schutz nahm gegen die Juden, an welchen die schöne Schrift „de vita beata"; das Buch „de remediis fortuitorum", die drei Bücher vom Zorn gerichtet sind, der von Seneca als ein hohes Muster von Bescheidenheit und Aufrichtigkeit gepriesen wird (N. Q. IV, praef. 10—12), den unser Seneca wegen seiner Vornehmheit „dominus meus" anredet (Ep. CIV 1)? Von diesem Gallio bezeugt Tacitus, dass er im Senat als Feind und Verräther angeklagt worden, aber, furchtsam gemacht durch den Tod des Bruders, um Erbarmen gefleht (Ann. XV 73). Noch schimpflicher benimmt sich Lucanus, der berühmte Neffe Senecas. Dieser gefeierte Dichter der Pharsalia, der in dem Hass gegen Nero und in der Bewunderung Catos dem Onkel nacheiferte. Tacitus macht ihm zum Vorwurf, dass er die Mitverschworenen denuncirt (Ann. XV 57). Nach Sueton (Vita Lucani) hat dieser Dichter sogar seine eigene Mutter verrathen, um sich selber zu schützen. Tacitus deckt über diese tiefste Schande des Dichters noch dadurch einen Schleier, dass er berichtet, im letzten Augenblick habe Lucanus sich zu einer mannhaften Aeusserung, die aber eine Wirkung nicht mehr haben konnte, aufgerafft (Ann. XV 70). Tacitus ist so entrüstet über die allgemeine Feigheit der Verschwörer, die mit Seneca mehr oder weniger verbunden waren, dass er das Beispiel eines gemeinen Weibes hervorhebt, welches grossartig handelte, während Freigeborene und Männer, Ritter und Senatoren das Liebste und Theuerste feigherzig verriethen (XV 57). Und so wenig war

die dämonische Gewalt durch Senecas tapferen Widerstand gebrochen, dass Neros Verfolgung einen neuen Anlauf nahm und endlich ein Aeusserstes erreichte, indem es ihn gelüstete, „die Tugend selbst“ zu vernichten: „Nero virtutem ipsam exscindere concupivit“ (Ann. XV 21), nämlich Thrasea Paetus zu tödten. Auch dieser gab im Sterben ein hohes Beispiel edler Standhaftigkeit, aber eben über diesen fällt Tacitus das Urtheil, er habe durch seine Freimüthigkeit nur sich selber geschadet, ohne der Freiheit aufzuhelfen.

Als einst im alten Rom sich auf dem Forum ein Abgrund aufthat, den man durch gewöhnliche Mittel nicht schliessen konnte, da sprang ein geharnischter Ritter in den Abgrund und die gähnende Kluft schloss ihren Rachen. Jetzt vergiessen die edelsten Männer, Seneca und Thrasea ihr Blut, aber dieses Blut schafft der Freiheit keine Bahn. Jedes Laster hat seinen Gipfel erstiegen, sagt Juvenal, und daher reicht die alleredelste Kraft des Widerstandes, welche auf dem Boden der natürlichen Moral möglich ist, nicht hin, um eine Entscheidung zu Wege zu bringen. Zwar behauptet sich diese höchste Macht des Widerstandes im heissesten Kampf, aber einen Sieg erringt sie nicht, denn die feindliche Lügenmacht wüthet nur um so heftiger. Entweder, es muss eine Kraft aus der Höhe kommen, oder das Menschengeschlecht wird verschlungen von den Pforten der Hölle.

Wir haben gesehen, dass Plato den vollendeten Gerechten darstellt als den in der verderbten Welt Gewalt und Schmach Erleidenden, und dass Seneca dieses Bild auf Grund seiner weiteren Erfahrung von der wachsenden Bosheit und Lüge vervollständigt hat. Sowohl Clemens Alexandrinus (Strom. V p. 600 a) als Eusebius (Praepar. XV 11) erkennen in jener Schilderung des Plato mit Recht die bedeutsamste Weissagung des Heidenthums. Allerdings hat diese heidnische Ahnung von dem vollendeten Gerechten nicht die Klarheit und Bestimmtheit der alttestamentlichen Propheten von dem gerechten Knecht Jehovas (Jes. LIII). Der Knecht Jehovas besteht nicht bloss selbst in der Krisis, er schafft Rettung, er gewinnt die Starken, das Erleiden des Todes und der Schmach ist hier der dunkle

Hintergrund, auf dem sich das Reich einer neuen Menschheit und einer neuen Welt erhebt. Das, was Plato und Seneca schildern, ist in seinen Hauptzügen in dem Sterben des Sokrates und Seneca erfüllt, und ist damit ein edles Kleinod sittlichen Widerstandes gegen die bösen Mächte in der Welt anerkannt. Aber andererseits zeigt sich die Schranke, dass dieser Widerstand nicht die Kraft besitzt, sich mitzutheilen, er reicht eben aus, um den Gerechten in der Krisis der Welt nicht untergehen zu lassen, aber auf die gefährdete Menschheit, auf die sterbende Welt gesehen, verbreitet dieser Widerstand mehr Finsterniss als Licht, mehr Schrecken als Muth.

Aber trotzdem verdient die werthvolle Ahnung Platos und Senecas von Seiten der christlichen Lehre eine grössere Beachtung und Würdigung, als ihr zu Theil zu werden pflegt. Charles Kingsley hat in seiner herrlichen Dichtung „Hypatia" einen sehr lehrreichen Gebrauch von dieser Platonischen Inspiration gemacht (II 256 257). Wer nun das Sterben Senecas in dem Lichte dieser traumartigen Weissagung anschaut, der wird sich von selber getrieben fühlen, weiter hinaus zu blicken, um zu sehen, wie das, was hier abgebrochen erscheint, sich im weiteren Verlauf vollendet.

VI.

Christus der Sieger in seinen Blutzeugen.

Einen Zeitabschnitt, wie der von Augustus bis Septimius, dessen moralischen Charakter weltbekannte Greuel und gleichzeitige Sittenrichter verdammen, verherrlicht, wie schon früher bemerkt, der Professor Hausrath als die Blüthe einer unvergleichlichen Geistesepoche der Menschheit. Derselbe Zeitraum ist erfüllt von dem Kampf, den das Christenthum beginnt und mit steigendem Siege gegen die zwiefache, das öffentliche Leben vergiftende sacrilegische Lüge führt. Da nun Hausrath seines Zeichens christlicher Theologe ist und unter seinen Fachgenossen nicht geringes Ansehen hat, so muss in der gegenwärtigen Theologie ein grosses Misskennen und Missachten des Christenthums vorhanden sein. Diese Theologenschaft versteht nicht den in der Stille verborgenen Grund und Ursprung des Christenthums, darum aber auch eben so wenig die gewaltige und sich vollendende That des öffentlichen christlichen Blutzeugnisses.

Die von Paulus angekündete Gotteskraft (Röm. 1 16) offenbart ihre erste weltgeschichtliche Auswirkung eben auf dem Boden, auf dem wir das Ringen der menschlichen Natur mit den ungöttlichen Mächten angeschaut, auf dem wir sodann das immermehr offenbar werdende tragische Unterliegen der wundervollen antiken Gottesschöpfung den ungöttlichen Mächten und Wirkungen gegenüber haben constatiren müssen. Um so erhebender und belehrender ist es, den Kampf und Sieg einer neuen Gotteskraft auf demselben Gebiete anzuschauen, wo die

Trümmer der ersten Gottesschöpfung liegen. In einseitigem Enthusiasmus für die antike Cultur pflegt man die Geschichte der Griechen und Römer mit dem Auftreten des Christenthums abzuschliessen, gleichsam als ob die aus den Heiden Getauften nicht mehr Griechen und Römer wären, und in Folge davon pflegt man dann die Weltgeschichte auf dem germanischen Boden, wo das Christenthum national und politisch zu werden beginnt, fortzusetzen, als ob das Christenthum bis dahin auf dem klassischen Boden nur eine literarische und individuelle Existenz gehabt hätte. Dieser traditionelle Pragmatismus ist ein zwiefacher Raub, ein Raub an dem vollen Ruhm der beiden antiken Völker und ein Raub an dem höchsten Preise des Christenthums. Der christliche Geist hat die beiden klassischen Sprachen zu seinem vornehmsten Organ gemacht und hat aus der untergehenden Nation der Griechen und Römer sich eine Gemeinde geschaffen, die mitten in der Welt ein neues Geistesreich darstellt, vor welchem sowohl das Ende des Römerreichs, wie die Erstlingschaft der germanischen Welt sich beugen mussten. Griechen und Römer sind nicht bloss berufen, die antike Welt und Cultur classisch darzustellen, sondern haben die ebenso auserwählte Mission, das Material für den geistigen Unterbau der neuen Welt darzubieten. In diesem antik nationalen Charakter des ersten Christenthums ist zugleich die Möglichkeit gegeben, dass die antike Cultur noch ein neues Leben empfängt als renata humanitas, wie es sich in der Reformationszeit erwiesen hat, aber, wie wir hoffen, noch vollkommener offenbaren wird, wenn es mit der Herstellung der freien und wahren christlichen Volkskirche voller Ernst werden wird.

Was sodann das Christenthum anlangt, so ist nach der Schwäche der menschlichen Natur und nach dem ganzen Verlauf der bisherigen Geschichte der Begriff des Christenthums immer in Gefahr verweltlicht zu werden. Dieser Versuchung wird Vorschub geleistet, wenn man die christliche Weltgeschichte erst auf dem germanischen Boden beginnen lässt. Die innersten und heiligsten Kräfte kommen zum Vorschein und zur Geltung in dem grossen Kampfe, den das erste

Christenthum mit der Weltmacht des römischen Reiches zu bestehen hat.

Es ist im strengen Sinne des Wortes ein Kampf auf Leben und Tod, den das Christenthum mit der römischen Weltmacht auszufechten hat, und in welchem das Christenthum sich offenbart als eine göttliche Kraft, an welche die höchste Menschenkraft, wie wir sie in Seneca anschauen, nicht hinanreicht, eine Kraft, welche eben da einsetzt, wo die menschliche Kraft aufhört. Diese Kraft, welche bald auf offenem Plan kämpfend, siegend und erobernd auftritt, dieser christliche Heroismus wird nur dann richtig verstanden, wenn man zuvor die tiefe Stille und Ruhe anschaut, aus welcher dieser Heroismus geboren ist. Wir haben gesehen, wie Seneca sich anstrengt, aus der Verwirrung und Unruhe der Welt zu sich selbst zu kommen, mit sich zum stillen Frieden zu gelangen, sich selbst in Besitz zu nehmen, seiner selbst mächtig zu werden. Aber er konnte es nicht erreichen: „nunquam singuli sumus". Wir haben ferner gesehen, wie das Leben der römischen Gesellschaft des wahren Gehaltes leer geworden und darum in den Strudel und Wirbel der Lust dahingegeben ist. Wie aus einer ausserweltlichen Sphäre tritt in diese Unruhe, Leerheit und Wüstheit eine Lebenserscheinung von stiller und tiefer Insichgekehrtheit.

Zwei Documente des christlichen Alterthums mögen uns das Bild des neuen göttlichen Lebens in der Stille in anschaulichen Zügen vergegenwärtigen: der Hymnus des Clemens Alexandrinus auf den göttlichen Pädagogus der jugendlichen Christenheit und das Idyll im Sturm von Minutius Felix. Am Schluss der drei Bücher des Pädagogus von Clemens Alexandrinus findet sich eine begeisterte Dichtung auf Christus, den himmlischen Pädagogus. Die jugendliche Christenheit sammelt sich um ihren himmlischen Führer und Meister, um im feierlichen Chor ihm Lob, Preis und Dank darzubringen. Es ist nicht die Armee der „Athleten und Krieger Christi", welche in den Fussstapfen ihres kämpfenden Königs wandelnd ihr Blut vergiessen, es sind die jungen Knaben, aus dem Geist geboren „wie Thau aus dem Morgenroth", liegend an der

Brust ihres Meisters und trinkend seine Seligkeit in tiefem Frieden und grosser Stille. „Wir, die Christgeborenen", so lassen sie sich vernehmen, „wir, der Chor des Friedens, das Volk der Wahrheit, wir singen einmüthig, wir singen einfältig, wir singen miteinander dem Gott des Friedens." Es ist das Echo in Menschenzungen von dem Friedenspsalm der Engelschaaren über den Fluren von Bethlehem.

Auf dem römischen Boden, der frühe Ströme von Christenblut getrunken, lebten zwei christliche Freunde, Minutius und Octavius, ihres Standes Rechtsanwälte. Von Minutius besitzen wir eine Schrift, welche einestheils zeigt, unter welchem Druck und in welcher Gefahr das christliche Bekenntniss damals stand, wie aber diese Freunde trotzdem das Banner des verfolgten Glaubens hochhielten, und wie andererseits diese Männer auf diesem vulcanischen Boden in heiterer Lebenslust und Seelenruhe wandelten. Wie gemüthlich wird der Spaziergang der beiden Männer am Strande von Ostia beschrieben! Und obwohl der Gegensatz, der die ganze Geisterwelt in Aufruhr brachte, durch die Anwesenheit eines ihnen bekannten Heiden zur Sprache gebracht wird, fahren die beiden Christen in ihrer angenehmen Unterhaltung fort und beobachten mit Selbstvergessenheit das Scherbenspiel der Knaben, als gäbe es für sie nichts Wichtigeres. Während Caecilius, der Heide, ein Parteimann der herrschenden mächtigen Majorität, verdriesslich und mürrisch einhergeht, ergötzen sich die beiden Christen an jenem Knabenspiel.*) O wie still, wie in sich befriedigt ist diese neue Gemeinde mitten in der Verachtung und Verfolgung!

Als ein neues Leben innerhalb und an dem Ort des absterbenden Heidenthums kündigt sich das Christenthum an, und das ist die Bedeutung der kleinen, bescheidenen nachapostolischen Literatur, von dem Dasein und von der Kraft

*) Hausrath (Kleine Schriften p. 76) scheint dieses Knabenspiel mit Scherbenwerfen über die glatte Wasserfläche nicht zu kennen. Ausserdem irrt Hausrath darin, dass er die beiden Freunde spielen lässt, während Minutiust erzählt, dass die beiden Freunde dem Knabenspiel zuschauen.

dieses neuen Lebens Zeugniss abzulegen. Klein und unscheinbar ist die Literatur des ältesten Heidenchristenthums im Vergleich mit der grandiosen Bibliothek des antiken Heidenthums, denn hier fliesst nicht der wogende Strom griechischer Begeisterung und römischer Beredsamkeit. Aber der Prophet mahnt, „nicht zu verachten das Wasser von Siloa, das stille gehet". Diese Erstlingschaft der christlichen Literatur auf heidnischem Boden würde mehr in Ehren gehalten werden, wenn nicht der leidige Doctrinärismus das Christenthum vorzugsweise und in erster Linie als Lehre zu betrachten und zu behandeln pflegte, und aus diesem Grunde in der Erforschung und Erörterung dieser Literatur vor Allem Jagd machte auf Entdeckung etwaiger doctrinärer Phänomene.*)

Die rechte Schätzung dieser meistens kleinen Schriften gewinnt man, wenn man herkommt von der Lectüre jener Bücher, welche den Process des hinsiechenden und absterbenden Heidenthums immer noch mit schönen Formen auszuschmücken suchen. Wer mit richtigem Sinn für Geist und Leben begabt aus der Atmosphäre des späteren Heidenthums etwa von der Lectüre Martials, Frontos, Lucians, Apulejus herkommt und dann an jene christliche Literatur herantritt, den muthet es an wie der frische Morgenhauch eines neuen Welttages.

Innerhalb des Heidenthums war die Freude an der Gegenwart und die Hoffnung für die Zukunft verloren gegangen. Ein Christ auf dem Gange zu einem grausamen Tode ruft voll Begeisterung: „Aller Zauber wurde aufgelöst, alle Fesseln der Bosheit wurden vernichtet, Unwissenheit ward aufgehoben, was zum alten Reich gehört ward zerstört; seit der Sohn in menschlicher Weise sich geoffenbaret, ist das All in Bewegung gesetzt, weil es abgesehen ist auf die Auflösung des Todes und einen Anfang gewinnt, was bei Gott bereitet war" (Ignatius ad Ephes. XIX). „Es ist nicht erlaubt", heisst es in dem so-

*) Dieser Doctrinärismus ist auch die Ursache der Geringschätzung, mit welcher Hausrath (Kleine Schriften p. 11—34) die sogenannten apostolischen Väter behandelt.

genannten zweiten Brief des Clemens Romanus, „von unserer Rettung gering zu denken". „Das Christenthum ist eine Sache der Grossheit" (Ignat. ad Rom. III). „Die Thaten Gottes, auf denen dieses Christenthum ruht, sind nicht Dinge der platten Wirklichkeit, sie sind vor profanen Augen verborgen, sie sind in göttliches Schweigen gehüllt und dadurch dem Teufel entrückt" (Ignat. ad Ephes. XIX). Daher ruht das Geheimniss der göttlichen Offenbarung in einer tiefen Schweigsamkeit der Christen. Tertullian schreibt von den Christen: „er hat seinen Mund versiegelt mit der Tugend der Schweigsamkeit" (De patientia XV) und Lactanz fügt hinzu: „Deus jussit, ut quieti ac silentes arcanum ejus in abdito atque intra nostram conscientiam teneamus" (Instit. VII 21 8—10). „Der Christ ist ein vertrauter Freund der Einsamkeit, der Ruhe, der Stille und des Friedens" (Clemens Alexandrinus Paedag. II 7). Wegen dieser Schweigsamkeit nennt der heidnische Spötter Caecilius die Christen: „natio latebrosa, lucifuga, in publicum muta". Dem gegenüber aber schreibt Cyprianus das stolze Wort: „non magna loquimur, sed vivimus" (De patient. II). Die Schweigsamkeit der Christen stammt nicht aus der geistigen Leerheit sondern im Gegentheil aus der Fülle und Grösse des geistigen Gehaltes, in welchem sie leben. Hier ist jenem unseligen Zustande, den Plinius beschreibt: „argumenta vitae perierunt" ein Ende gemacht.

Und weil das Leben einen grossen göttlichen und ewigen Gehalt gewonnen hat, so ist auch der traurige Folgesatz: „nihil pro nostro habemus quam delicias" in ein erfreuliches Gegentheil verwandelt. Seneca hat gesagt: „res severa est gaudium verum". Jene „deliciae" sind eine hässliche Carricatur von dem „verum gaudium". Die Möglichkeit und Wirklichkeit der wahren Freude ist erst mit dem Christenthum gegeben, und die Aechtheit des ältesten Christenthums auf dem heidnischen Gebiet offenbart sich darin, dass in den Urkunden dieses Christenthums die Freude mit grossem Nachdruck als wesentlicher Charakter wahrer Christlichkeit bezeichnet wird. Barnabas beginnt seinen Brief mit Freude und Dank und erklärt, dass die fromme Uebung ein Werk der Freudigkeit ist (X). Die

strenge Busspredigt des Hermas mahnt: „thue von dir die Traurigkeit, sie ist eine Schwester des Zweifels, ziehe an die Freudigkeit, die immerdar bei Gott Gnade hat und ihm wohlgefällig ist, lass es dir wohl sein in der Freudigkeit, denn jeder Mann, der freudig ist, thut Gutes, denkt Gutes und verachtet die Traurigkeit, die Frommen weisen von sich die Traurigkeit und ziehen an unter allen Umständen die Freudigkeit" (Hermas Mandat. X 1—3, cfr. Vis. III 11, Sim. IX 15). Diese strenge Verurtheilung der Traurigkeit von Hermas ist so wenig individuell, dass die kirchlich asketische Sprache die tristitia als Laster brandmarkt. Dem Satze des Clemens Alexandrinus „Jesus gewinnt die Menschen durch das süsse Leben" (p. 267 b) entspricht seine Mahnung, dass die Kleider der Christen weiss sein sollen (p. 244 c). Ein hohes Beispiel christlicher Freudigkeit ist Perpetua, die patriotische Märtyrin von Carthago, sie schrieb in dem Tagebuch ihrer Kerkerhaft Angesichts ihres am folgenden Tage bevorstehenden Thierkampfes: „ich bin heiter gewesen in meinem Fleischesleben und werde hernach noch heiterer sein".

Wie betrübend ist uns der innere Zwiespalt in Seneca entgegengetreten: der Zwiespalt zwischen entgegengesetzten Aussagen und Lehrsprüchen und der Zwiespalt zwischen Lehren und Handeln. Auch dieser tiefe Schatten der menschlichen Schwäche wird im Christenthum verklärt. Erfüllt von dem Gehalt des göttlichen Reiches, freudig gestimmt aus den Höhen des ewigen Lebens ist der Christ befreit aus der Gewalt des inneren Gegensatzes und straff und unerschlafft gerichtet auf das Eine, in welchem alles Einzelne enthalten ist. In der Kraft dieses Sinnes und Geistes bekämpft die älteste heidenchristliche Literatur das Laster der inneren Getheiltheit unter dem Namen διψυχία, διγλωσσία (Clem. Rom. II 23, Barnabas XIX, Hermas Mand. IX, X).

Im Gegensatz zu dem sinkenden und sterbenden Heidenthum finden wir also auf dem Boden des römischen Reiches eine Gemeinde, in welcher neues, ewiges und heiliges Leben pulsirt. Einstweilen lebt diese Gemeinde abgekehrt von der Oeffentlichkeit in einer sabbatlichen Stille. Sehr verkehrt aber ist es,

diesen Zustand der ersten Heidenchristengemeinde, nach Uhlhorn (Kampf des Christenthum mit dem Heidenthum 262) mit dem Pietismus und dem Conventikelthum zu vergleichen. Diese Kirche der Katakomben ist sehr verschieden von der Aengstlichkeit und Bornirtheit des Pietismus und von der Schwächlichkeit des Conventikels.

Die Zurückgezogenheit der ersten Christen war keine schroffe Abgeschlossenheit sondern die unbefangene Darstellung der durch Christum im Geheimen wieder hergestellten Menschlichkeit. Die christliche Menschenfreundlichkeit sprach zunächst und vornehmlich diejenigen an, deren Menschenwürde am meisten verkannt und verachtet wurde, die Sclaven und die Frauen. Tertullian wendet sich an die unverbildete menschliche Seele (De testimonio animae LI). Noch schärfer dringt Tertullian auf den innersten Kern der Menschheit mit folgendem Wort: „Certe prior anima quam litera, et prior servus quam liber, prior sensus quam stilus, prior homo ipse quam philosophus" (ibid. V). Indem nun die einfache Selbstdarstellung des Christenthums sich an diese, wie Tertullian sich ausdrückt, „naturaliter christiana anima" wendet, wird in den ungelehrten einfältigen, aber für die Wahrheit empfänglichen Gemüthern eine kräftige Ueberzeugung von der Wahrheit Christi erzeugt, so dass Sclaven und Weiber mit Selbstgewissheit und Klarheit von den himmlischen und göttlichen Dingen, worüber selbst die Philosophen zweifelhaft und unsicher reden, sich auszusprechen im Stande sind (Just. Apolog. I 60, II 10, Irenäus III 4 2, Tatian XXXIII, Athenagoras XI, XVII). Mit wahrer Empörung nun sprechen über diese Erscheinung Caecilius, Celsus, offenbar weil durch dieses Hervortreten der bisher für unmündig gehaltenen Menschheit in der allerwichtigsten Angelegenheit die bisher anerkannte und bestehende Rangordnung der Menschenklassen gestürzt wird. Die Geistesaristokratie der antiken Menschheit schickt sich an, von dieser empörenden Anmassung der christlichen Sclaven, Handwerker und Frauen Rechenschaft zu fordern.

Innerhalb des häuslichen Lebens ferner musste die christliche Gewissenhaftigkeit und Heiligkeit nicht selten mit der

heidnischen Laxheit und Unsitte in Conflict kommen. Solche Conflicte verfehlen nicht die Aufmerksamkeit auf das neue Christenthum zu richten. Einen solchen aus dem Leben gegriffenen Conflict erzählt Justin im Anfang der zweiten Apologia. Eine Christin in Rom hatte früher mit ihrem Mann ein wüstes Leben geführt. Nachdem sie bekehrt war, versuchte sie ihren Mann zu bessern, da aber alle ihre Bemühungen vergeblich waren, hielt sie es für ihre Pflicht, sich von ihm zu scheiden. Darüber aufgebracht denuncirte der Mann seine Frau als eine Christin und aus weiterer Rachsucht ihren Lehrer Ptolemäus, welcher sofort verhaftet wurde. Es ist hier das erfüllt, was Christus den Seinen vorhergesagt, dass der Gegensatz innerhalb der Familien durch den Hass gegen das christliche Leben und Wesen in die Oeffentlichkeit hinausgetragen wird. Aehnlich ist es, wenn Octavius dem Minutius Vorwürfe macht, dass er seinen Freund Caecilius nicht darüber zur Rede stellt, dass er dem Priapusbild abgöttische Ehre erweist.*) Dieser Vorwurf innerhalb des Freundeskreises veranlasst den scharfen Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum am Meeresstrand von Ostia.

Der sehr belesene Eusebius von Cäsarea fasst den Hauptvorwurf der Nichtchristen gegen das Christenthum in folgendem Wort zusammen: ,,ihr steht im Gegensatz zu allen Völkern, ihr habt den Glauben, den Cultus und die Sitten eurer Väter verlassen, höchstens habt ihr noch einen Zusammenhang mit den Juden, diese aber sind allgemein verhasst, und ausserdem seid ihr ja auch dem jüdischen Ritus nicht treu geblieben" (Praeparat. evang. I 1 2). Im Alterthum, wo der Einzelne in seinem Volk verschwindet und nur im Zusammenhang mit seinem Volk eine Bedeutung hat, wiegt dieser Vorwurf noch viel schwerer als in unseren Tagen, und es ist begreiflich, dass mit diesem Vorwurf, der sich im Ganzen und Grossen durch den Augenschein bewährte, für die meisten Menschen das Christenthum unwiderruflich gerichtet war.

*) Vermöge eines sonderbaren Missbrauchs der Sprache nennt Hausrath diese christliche Mahnung eine ,,Verfolgung" (Kleine Schriften p. 76).

Tertullian schreibt: „tertium genus dicimur, cynopennae aliqui, vel sciapodes vel aliqui de subterranea antipodes“ (Ad nationes I 7, cfr. 8 20, Scorp. X). Tertullian will im Sinne der heidnischen Gegner sagen: da ihr weder Römer noch Juden seid, sondern eine dritte Gattung, die keinen Namen hat, so ist Nichts im Wege, dass ihr eine Art von Ungeheuer seid.

Unter diesem Gesichtspunkt hat sich viel Stoff zur Verspottung und Anklage gegen die Christen angehäuft, und es fehlte nicht an Literaten in diesen aufgeklärten Zeiten, welche sich an der schriftstellerischen Bekämpfung des Christenthums betheiligten. Als Solche werden genannt Crescens, Fronto, Porphyrius, Celsus, Hierokles, und sind uns von diesen, namentlich von Celsus durch die Gegenschrift des Origenes Fragmente dieser antichristlichen Polemik erhalten. Aber eben dieser Origenes, der wissenschaftlichste und gelehrteste Christ der ersten Jahrhunderte, urtheilt, dass die grosse Zeitfrage nicht entschieden wird durch Reden und Schriften, sondern durch die göttlichen Kräfte des sittlichen und heiligen Lebens.

Diese göttlichen Kräfte, die Anfangs verborgen und unsichtbar sind, sollen offenbar werden auf der grossen Weltbühne. So gab es später einen Tag von Worms, an welchem vor der Welt offenbar wurde die Errungenschaft der klösterlichen und nächtlichen Kämpfe eines christlichen Helden; so gab es einen Tag zu Augsburg, an welchem die Erstlinge der evangelischen Predigt vor Kaiser und Reich ihre christliche Kraft bewährten. Aber für die erste weltgeschichtliche Offenbarung der christlichen Gotteskraft auf dem offenen Plan reichten einzelne Tage nicht hin, eine Aera von drei Jahrhunderten schlug das hohe Tribunal auf, vor welchem die jugendliche Christenheit ihren von oben her empfangenen Heldengeist offenbaren sollte. Was am meisten dazu beitrug, die Christenfrage aus ihrer Verborgenheit und aus den privaten Kreisen in die Oeffentlichkeit hinüberzuführen und eine öffentliche Entscheidung herbeizuführen, das war der Gegensatz und Anstoss, welchem die Christengemeinde sich aussetzte durch das Wegbleiben und Meiden der öffentlichen Feste und Schauspiele. In der Oeffentlichkeit der Feste und Schauspiele schaute das Volk

sich selber an, feierte sein Selbstbewusstsein und genoss so zu sagen seine eigene Existenz. Wenn nun eine Minorität grundsatzmässig diese feierliche Höhe des nationalen Lebens mied und verabscheute, so war das eine sehr empfindliche Verletzung des Gemeingefühls. „Warum nehmt ihr nicht Theil an den Volksfesten? Warum nehmt ihr nicht Theil an unseren Opfermahlzeiten?“ (Origenes c. Cels. VIII 2 24). Noch schärfer zeichnet Tertullian diesen Anstoss. „Odisse debemus istos conventus et coetus ethnicorum, quod illic nomen Dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persequutiones decernuntur, inde tentationes emittuntur“ (De spect. XXVII). Wie können wir feiern die Orte und die Versammlungen, von denen die Aufforderung zu unserer Hinrichtung ausgeht? Diese Klage Tertullians bestätigt Friedländer: Ausbrüche feindlicher Gesinnung gegen die Christen erfolgten vorzugsweise im Circus und im Amphitheater (Sittengeschichte II 264). Die Empfindlichkeit der heidnischen Majorität musste auf das Aeusserste gereizt werden, wenn das eintrat, was nach Plinius in Bithynien bereits unter Trojan Statt fand: „prope jam desolata templa; sacra solemnia diu intermissa“.

Mit dieser beginnenden öffentlichen Niederlage des Heidenthums war das Mass der Anstösse voll. Jetzt wird die Christenheit vor das Tribunal über Leben und Tod zur Verantwortung gezogen.

Wer sich noch nicht aus unserer Darlegung im vierten Abschnitt überzeugt hat, dass die beiden dort enthüllten Lügenmächte auf den Ruin der antiken Menschheit gerichtet sind, wer sodann auch aus dem fünften Abschnitt nicht erkannt hat, dass die höchste Anspannung der natürlichen Kraft nicht ausreicht, diese grundstürzenden Mächte zu brechen, der kann sich von Beidem aus dem ersten amtlichen Bericht über die Christenverfolgung überzeugen (Plinii epist. X 97). Zwei Forderungen stellt Plinius, der Statthalter von Bithynien, an diejenigen, welche ihm als des Christenthums verdächtig denuncirt worden sind. „Qui negarint, se esse Christianos; quum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae (Domine Caesar), quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum

adferri, thure et vino sacrificarent", deren Leugnung ist von Plinius als vollgültig aufgenommen, „dum horum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani". Von denselben Verleugnern sagt er noch einmal: „omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt" (Ep. X 97). Beide Male wird noch „maledicere Christo" hinzugefügt; es ist aber dieses die einfache und selbstverständliche Consequenz der beiden anderen thatsächlichen Leistungen und ihnen daher auch nicht gleichwerthig. Denn wer den Göttern und dem Cäsar den Cultus der Anbetung thatsächlich widmet, der muss Christus, welcher Beides verbietet, für einen gottlosen Rebellen halten, wie Celsus ihn auch bezeichnet. Es ist keine geringe Kunde und Vorstellung, welche Plinius vom Christenthum hat, er weiss, dass die wahren Christen zu keinem von den genannten zwei oder drei Stücken gezwungen werden können. Daraus folgt, nach Plinius, dass wer eins von diesen drei Stücken thut oder gar alle drei, für einen Christen nicht mehr gelten kann. Demnach ist das wirkliche Christenthum die stricte Negation oder auf dem Standpunkt des damaligen römischen Staatsrechts angeschaut, die entschlossene Rebellion gegen den herkömmlichen zwiefachen Cultus des Kaisers und der Götter. Daher braucht Plinius gegen die wahren Christen keine weitere Untersuchung als die dreimalige Frage unter Androhung des Todes: seid ihr Christen? Bejahen sie diese Frage dreimal, dann gelten sie als überführt und werden dem Henker übergeben. Man braucht nach ihrer Lehre nicht zu fragen. Das Christenthum ist strafbar, unbeugsame Widersetzlichkeit gegen den anerkannten Cultus des Kaisers und der Götter. — Daneben muss Plinius bezeugen, dass die Christen im Uebrigen dem kaiserlichen Mandat sich folgsam beweisen, auch kann der Präfect nicht umhin, den Christen ein schönes Sittenzeugniss auszustellen. Obwohl diese ganze Angelegenheit dem Plinius neu ist und er sich selber in der Behandlung derselben unsicher fühlt, so ist doch darüber ihm kein Zweifel, dass diejenigen, welche grundsatzmässig jenen doppelten Cultus verwerfen, des Todes schuldig sind. Da ihm nun ausserdem ausgemacht ist, dass das Christenthum diese Verwerfung auch

unter Drohung und Gefahr des Todes fordert, so bedeutet diese Auffassung des römischen Staatsmannes die offene Kriegserklärung des römischen Reiches gegen das Christenthum. Zugleich enthält diese erste amtliche Kunde von der Christenverfolgung die Thatsache, dass die Christen, welche es wirklich waren, diese Kriegserklärung des römischen Reiches in aller Gelassenheit aufgenommen haben und dafür in den Tod gegangen sind. Durch den amtlichen Bericht und das amtliche Verfahren des Plinius, welches von dem Kaiser bestätigt wurde, ist der Kampf zwischen dem weltbeherrschenden vergötterten Cäsarenthum und Heidenthum und der wehrlosen todesmuthigen Christenschaar auf dem offenen Plan eingeleitet.

Soll nun dieser Kampf der Christenheit wider die weltbeherrschenden Lügen siegreich sein, dann muss er auf gewissen sittlichen Voraussetzungen ruhen. Der Cäsarcultus kann als Lüge nur dann erfolgreich bekämpft werden, wenn dem Kaiser wirklich und völlig gegeben wird, was des Kaisers ist. Ebenso kann die hergebrachte Cultusgewohnheit nur dann siegreich als unheilige Volksverführung verurtheilt werden, wenn die Christenheit, was in dem allgemeinen Herkommen berechtigt ist, anerkennt. Und endlich kann der christliche Kampf gegen die weltgeschichtlichen Lügen nur dann den vollen Sieg gewinnen, wenn die Christenheit die preisgegebene Wahrheit wiederum zu Ehren bringt, oder wenn in der Christenheit die abhandengekommene Wahrhaftigkeit ein neues Leben gewinnt. Die Heiden machten den Christen den Vorwurf, dass sie ihrer römischen Nationalität und ihrer Zugehörigkeit zum römischen Reich abgesagt hätten. Wäre das wirklich der Fall, dann hätten die Christen in ihrem gegen den Cäsarcultus gerichteten Kampf ein völlig gutes Gewissen nicht haben können. In der Versuchung zu dieser absoluten Negation dem Römerthum gegenüber standen allerdings die Christen, welche im Namen des römischen Volkes und Reiches feindlich genug behandelt wurden. Und wirklich fand sich in dem Verhalten der Christen auch Manches, was den heidnischen Vorwurf, dass sie ein „genus tertium" seien, weder Römer, noch Juden,

zu begründen schien. Aber trotzdem behaupten die Christen ihr Anrecht an den römischen Namen und zwar mit vollem Recht. Die zweite Apologie des Justin ist an den römischen Senat gerichtet und beginnt mit der Anrede „ὦ Ῥωμαῖοι“, welche als naturverwandt und als Brüder bezeichnet werden. Wie tief der römische Namen auch den Christen ins Herz geschrieben ist, zeigt der eschatologische Ausspruch des Lactanz in Inst. VII 15 11. Das römische Reich ist nach Lactanz die heilsame Weltordnung, welche Alles zusammenhält und deshalb als hohes Gut geschätzt werden muss. „Illa est civitas, quae adhuc omnia sustentat“ (Instit. VII 25 8). Im vierten Buch „de civitate Dei“ führt Augustinus aus, dass die Macht des römischen Reiches nicht von Jupiter sondern von Gott geordnet ist. Im fünften Buch (c. 21) schreibt derselbe: „ille unus verus Deus, qui nec judicio, nec adjutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit, Romanis regnum dedit“. Es will aber noch mehr bedeuten, dass auch in der Zeit, als das Schwert der Verfolgung über ihrem Haupte hing, und die dämonische Macht in der Welt noch ungebrochen waltete, der göttliche Ursprung des römischen Reiches von den Christen aufrecht erhalten wurde. Athenagoras redet Marc Aurel und seinen Sohn Commodus an als Solche, die das Königreich von oben (ἄνωθεν) empfangen haben (Ad Graecos XVIII). Melito von Sardes preist in Zeiten der actuellen Verfolgung die seit Augustus wachsende Macht des römischen Reiches (Eusebius H. E. IV 26).

Es ist kein gerechtes Urtheil, wenn man die republikanische Opposition der Stoiker und Cyniker gegen das Cäsarenthum als eine lächerliche Thorheit verspottet, wie Hausrath den Helvidius Priscus einen Narren nennt (N. T. Zeitgeschichte IV 29) und auf den Grimm der Republikaner schilt (Kleine Schriften p. 3). Dem Liebhaber der Menschheit wird dieses letzte Aufleuchten der antiken Tugend mitten in der allgemeinen Verderbniss und Fäulniss immer tröstlich sein. Obgleich nun die Christen weit mehr als die Philosophen unter der absoluten Gewalt zu leiden hatten und weit mehr als die Philosophen des Schutzes freiheitlicher Institutionen bedurften, waren die

Christen nicht republikanisch sondern monarchisch gesinnt. Die Christen waren durchdrungen von der Ueberzeugung, dass durch Christus der Schwerpunkt aller heilsamen Entwickelung von aussen nach innen verlegt sei, dass daher die Freiheit vor Allem in dem innersten Centrum der Menschheit, in dem Verhältniss des Menschen zu Gott, aufgerichtet werden müsse, und dass die Freiheit des äusseren Lebens, die politische Freiheit nur von da aus ihre wahre Kraft und ihre wahrhaft gesegnete Wirkung empfangen werde. Demnach erkennen die Christen den vorhandenen politischen Zustand als feststehende Basis an. Cäsares, sagt Tertullian, sind für das gegenwärtige Saeculum nothwendig (Apolog. XXI). Wir Christen, heisst es bei demselben, betrachten den Cäsar mehr als den Unsrigen, weil von unserem Gott eingesetzt: „noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus" (Apolog. XXXIII); in demselben Masse, sagt also Tertullian, ist Cäsar mehr der Unsrige, als unser Gott höher ist, denn der Jupiter der Heiden. Die cäsarische Monarchie wird mit voller Bewusstheit und Entschiedenheit als göttliche Institution bezeichnet. „Nos judicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit; idem in iis scimus esse, quod Deus voluit" (Tertullian Apolog. XXXII). Die letzten Worte besagen: die Imperatores mögen beschaffen sein, wie sie wollen, mögen handeln, wie es ihnen beliebt, wir wissen soviel, dass trotz alledem in ihnen ist und bleibt, was Gottes Weltregierung ordnet. „Christianus nullius est hostis nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitutum necesse est, ut ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto romano imperio quousque saeculum stabit" (Tertull. ad Scapul. II). Mit kurzem Wort weist Tertullian dem Cäsar seinen ausschliesslichen Rang an: „Caesar homo a Deo secundus et solo Deo minor" (Ad nation. II 2, Ad Scapulam II). Persönliche Vorzüge der Cäsaren wurden von den Christen anerkannt und geehrt. Athenagoras begrüsst die Kaiser Marc Aurel und Aurelius Commodus als menschenfreundliche, der Wissenschaft beflissene Selbstherrscher (Legat. pro Christianis II). Diese Kaiser übertreffen Andere an Einsicht und Frömmigkeit, sagt derselbe (VII, XXXI). Justinus redet die Cäsaren an als der

Philosophie Beflissene (Apolog. I 1), und da er selbst den Philosophentitel in Anspruch nimmt, so ist jene Anrede ein hochehrendes Prädicat. Bei allem Vorhandensein tiefer und hartnäckiger Vorurtheile gegen die Christen wird doch den cäsarischen Gewalten die Fähigkeit zugetraut, über das Verhalten der Christen ein richtiges, sittliches Urtheil zu fällen. Die „ἄρχοντες“, von denen Clemens Romanus I 60 spricht, sind „ἡγούμενοι ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς“, also die weltlichen Herrscher. Von diesen wird vorausgesetzt, dass sie das, was gut und wohlgefällig an den Christen sich findet, anerkennen. Da nun C. 59 und C. 60 von Gefangenen und von Erlösung aus der Gewalt die Rede ist, so befindet sich die damalige Christenheit im Zustand der Verfolgung. Also auch die Feindschaft und Verfolgung vernichtet in den Christen nicht die Hoffnung, dass bei den heidnischen Gewalten ein Verständniss für ihre Tugenden nicht unmöglich sei. Auf diesen bedeutsamen und werthvollen Rest eines inneren Verhältnisses der Christen zu den feindlichen Gewalten beruht auch alle apologetische Thätigkeit der ältesten Christen. Denn ohne Hoffnung auf sittliches Verständniss wären die Apologien Producte eines unsittlichen Geistes.

Es ist sehr bekannt, dass die Christen in und trotz den Verfolgungen festgehalten an der apostolischen Vorschrift der Fürbitte für die obrigkeitlichen Gewalten, und dass die Apologeten mit grossem Nachdruck sich auf diese Thatsache berufen. Und gewiss legen die Apologeten mit vollem Recht ein grosses Gewicht auf diese Fürbitte als auf ein bedeutsames Zeichen eines guten Gewissens der Christenheit der staatlichen Gewalt gegenüber. Man soll sich aber nicht damit begnügen, diese nackte Thatsache an sich zum Schutz der Christen anzuführen. Die christliche Fürbitte für die Gewalten gewinnt erst dann ihr volles apologetisches Gewicht, wenn man nachweist, dass die ganze Weltanschauung und das Verhalten der Christen den Staatspflichten gegenüber mit dieser Fürbitte in vollem Einklang steht. Ausserdem gewinnt diese Fürbitte ihren ganzen Nachdruck erst dann, wenn berücksichtigt wird, dass nach christlichem Glauben in denselben Gewalten, für welche gebetet

wird, das Instrument der gottwidrigen und dämonischen Macht enthalten ist.

Was das Erstere anlangt, so haben wir gezeigt, dass nach dem Glauben der ältesten Christenheit in dem römischen Reich eine göttliche Stiftung zu verehren ist, und wir werden nachher sehen, dass das staatsbürgerliche Verhalten der Christen mit dem Sinn des Gemeindegebetes für die Obrigkeit übereinstimmt. Auf das Andere, was bei dieser Fürbitte nicht genug beachtet wird, wird uns die patristische Aussage über die eschatologische Bedeutung der Fürbitte von selber hinführen.

Es verdient beachtet zu werden, dass das Christengebet für das heidnische Cäsarenthum grade so lautet, wie wir es im Wesentlichen noch heute jeden Sonntag in dem Gottesdienst für unsere christliche Obrigkeit vernehmen. Die christliche Fürbitte umfasst nach Tertullian: „vitam Caesaribus prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecunque hominis et Caesaris vota sunt“ (Apol. XXX). Athenagoras schreibt: „wir beten für die rechtmässige Thronfolge*) von Vater auf Sohn — für Mehrung und Wachsthum des Kaiserreiches“ (XXXVII). Arnobius beschreibt das christliche Gemeindegebet folgendermassen: „oratus Deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione“ (IV 36). Während jetzt in der Regel das officielle Gemeindegebet mit geringer Andacht begleitet wird, bezeugt Tertullian die starke Inbrunst, mit welcher dieses Gebet in der ersten Christenheit gleichsam Gott im Himmel Gewalt anzuthun sich beeiferte. „Ad Deum quasi manu facta precationibus ambimus. Haec res Deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis“ (Apolog. XXXIX). Was die

*) Hier wird das Princip der Legitimität in der Erbfolge als ein christliches betrachtet, in dem ersten Jahrhundert des Staatskirchenthums ist das nicht der Fall (H. Richter Das weströmische Reich p. 287—291).

letzten Worte anlangt: „wir beten für den Aufschub des Endes“, so giebt uns darüber die folgende Stelle weiteren Aufschluss. Nachdem Tertullian Bezug genommen auf die apostolische Vorschrift der Gemeindefürbitte, fährt er fort: „est et major necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminentem Romani imperii commeatu scimus retardari. Ita quae nolumus experiri ea dum precamur differri romanae diuturnitati favemus“ (Apolog. XXXII). Dieselbe Weltanschauung zur Begründung der Gemeindefürbitte für die Erhaltung der Gottesordnung in dem letzten Weltreich trägt auch Lactanz vor, indem er schreibt: „ista (Roma) est civitas, quae adhuc sustentat omnia, praecandusque nobis et adorandus est Deus coeli, si tamen statuta ejus et placita differri possunt, ne citius, quam putemus tyrannus ille abominandus veniat, qui tantum facinus moliatur ac lumen illud effodiat, cujus interitu mundus ipse lapsurus est“ (Inst. VII 25 8). Der Bestand des römischen Reiches wird also als ein hohes Gut betrachtet, weil dieser Bestand den letzten Feind und die letzte Noth aufhält. Die Fürbitte für das römische Reich ist also die Bitte um Aufschub des letzten Endes. Schliesslich dient es zur weiteren Charakteristik dieser innersten Stellung der Christenheit zu der bestehenden Macht, dass Arnobius die christliche Fürbitte so beschreibt, dass sie als eine Hülfe erscheint für diejenige Noth des allgemeinen Wesens, für welche die heidnischen Römer keinen Rath mehr wissen. „Nos omnes Deum colimus rerum patrem atque ab eo deposcimus rebus fessis languentibusque tutamina“ (I 28). Plinius Senior nennt den Gesammtzustand des römischen Wesens „res fessae“ (H. N. II 5). Mit demselben Wort bezeichnet Tacitus diesen Zustand (Ann. XV 50), und Seneca braucht dafür das Synonymon „lassae“ (Ad Polyb. XVI 6, Ludus IV 1). Arnobius sieht nun in der christlichen Fürbitte diejenige göttliche Macht und Hülfe, welche dem Verfall des gemeinen Wesens, den die Vertreter des Heidenthums bekennen und hülflos beklagen, stützenden Halt gewährt. So tief versenkt

sich die christliche Fürbitte in den gegenwärtigen Zustand des römischen Reiches, dass sie der schmerzlichen Klage römischer Patrioten wohlwollend entgegenkommt! Nur darin weicht schliesslich die christliche Auffassung der Weltlage von dem römischen Heidenthum ab, dass sie nicht von einer ewigen Roma träumt, sondern im Gegentheil ein jähes und schreckliches Ende des abendländischen Babylon nicht bloss weissagt, sondern auch hofft. Aber dieser Unterschied macht die christliche Fürbitte für das römische Reich um so dringlicher. Nach dem biblischen Prophetenwort wohnt in der höchsten Weltgewalt eine gottwidrige Macht, welche nur dadurch überwunden und entmächtigt wird, dass sie ihre letzte Kraft und Bosheit aufbietet, aber eben damit das heilige Volk durch das willige Erleiden der letzten Bosheit und Gewalt vollendet und den endlichen Sieg des Guten herbeiführt. Nun ist aber nach der Schrift seit der Sündfluth bis zum Ausbruch der letzten Bosheit in der höchsten Gewalt auch eine göttliche Ordnung und Institution enthalten, welche während des Weltlaufs dem Wirken und Walten des Bösen das Gegengewicht hält. Die Christen der ersten Jahrhunderte hatten eine unmittelbare und lebendige Anschauung von der dualistischen Natur der höchsten Weltmacht: einestheils erfuhren und fühlten sie in der gegen sie gerichteten Feindschaft und Verfolgung die der Weltmacht innewohnende Bosheit, andererseits aber kam ihnen gleichfalls zur Anschauung und zum Bewusstsein, dass in der römischen Obrigkeit immer noch eine göttliche Schutzwehr gegen ungerechte Gewalt gestiftet sei, wie es Paulus erfahren, und wie es selbst aus manchen Spuren der Martyreracten zu erkennen ist. Nun legt sich die christliche Fürbitte ein und ringt um Erhaltung und Stärkung des göttlichen Elementes in dem bestehenden Zustande und kämpft dagegen wider den ungöttlichen und dämonischen Geist in der herrschenden Weltmacht. Die Gemeinde weiss aber, dass trotz dieses ringenden und kämpfenden Gebetes der Augenblick kommen wird, in welchem der Dämon der Weltmacht die göttliche Stiftung der Obrigkeit ausrotten und das heilige Volk verstören wird. Das ist die Zeit der „acerbitates

horrendae", wie Tertullian schreibt, der Schrecken, deren Tage um der Auserwählten willen verkürzt werden. In menschlicher Furcht vor dieser letzten Versuchung bittet die Gemeinde um „mora finis", um Aufschub dieses Endes, und stimmt mit den Heiden ein in den Wunsch nach „diuturnitas romana".

Diese Fürbitte um Erhaltung der bestehenden Ordnung und um Aufschub der letzten Katastrophe entspricht dem gewöhnlichen Zustand der christlichen Gemeinde in der Welt. Es giebt aber Momente, die den Charakter der letzten Katastrophe haben, in denen die gottlose Gewalt alle Macht in Händen hat, und die Heiligen der losgelassenen Bosheit preisgegeben sind. In solchen Momenten spricht der Geist und die Braut „komme!" (Apocal. XXII 17), in solchen Momenten heisst es nach der kürzlich aufgefundenen „Apostellehre": „es komme die Gnade und es vergehe die Welt".

Dieses auf dem gewaltigen Ernst der biblischen Weltanschauung ruhende Gemeindegebet für Kaiser und Reich ist die innerste und heiligste Berührung der ersten Christenheit mit dem römischen Weltreich. In dieser innersten Sacristei hatte die Christenheit ein gutes und reines Gewissen allen Verdächtigungen, Verleumdungen, Verlästerungen und Verfolgungen gegenüber. In dieser ihrer Fürbitte ist sich die Christenheit bewusst, dass sie Alles, was in dem Weltreich göttlich, gut und heilig ist, nicht bloss anerkennt, sondern auch mit inbrünstiger Liebe umfasst und vertheidigt. Auf dem tiefen Grunde dieses guten Gewissens ruht und aus demselben erklärt sich der grossartige Charakter des christlichen Martyriums in der römischen Verfolgung.

Das gute Gewissen des Gemeindegebetes könnte aber das Martyrium nicht begleiten und stützen, wenn nicht auch das übrige Verhalten der Christen der Staatsordnung gegenüber mit jener Anerkennung des Staates in dem Gemeindegebet im vollen Einkang stände. Zwar sagt Tertullian: „non ulla magis res nobis aliena est quam publica" (Apolog. XXXVIII). Ohne Zweifel will der Apologet mit diesem Satze das Geständniss machen, dass die Christen einstweilen nicht in selbstständiger Weise, das heisst als Beamte in die Functionen

des öffentlichen Wesens eintreten können, aus dem einfachen Grunde, weil alle Amtsgeschäfte irgendwie mit dem abgöttischen Cultus in Beziehung standen. Wenn deshalb die Christen „infructuosi in negotiis" genannt wurden, so hält Tertullian dem entgegen: „neque Brachmanae nec Indorum gymnosophistae sumus, sylvicolae et exules vitae. Non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamur in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro" (Apolog. XLII). Sehr beachtenswerth ist, was Origenes in dieser Beziehung dem Celsus entgegnet, welcher von den Christen verlangt, dass sie obrigkeitliche Aemter übernehmen sollen, „wir kämpfen", sagt Origenes, „verborgenerweise, indem wir für alle Obrigkeiten beten, und ausserdem stellen wir die unter uns Tüchtigen in der Kirche an für das himmlische Vaterland" (Contra Cels. VIII 74 75).

Auf diesem inneren Gebiete des Kirchenwesens entwickelte sich bei den Christen nach dem Zeugniss des Lucian (Celsus' wahres Wort von Keim p. 149) eine bisher unbekannte Raschheit und Tüchtigkeit in Behandlung von Gemeindesachen. Man denke an die organisatorische Thätigkeit von Cyprian in Karthago und Dionysius in Alexandrien in Zuständen massenhafter Noth. Nicht bloss Lucian hat das anerkannt, sondern auch der Kaiser Alexander Severus. Dieser Kaiser hatte bemerkt, dass bei den Christen und Juden, wenn es sich um Anstellung von Beamten innerhalb ihres Religionswesens handelte, der öffentlichen Volksstimme ein Gewicht beigelegt wurde. Alexander Severus erkannte in dieser Einrichtung einen Segen und empfahl deshalb diese christliche und jüdische Sitte als ein Vorbild für das staatliche Gebiet (Histor. Aug. I 997). Wir sehen hier, wie die freiheitliche Bewegung von dem inneren Gebiet der Christengemeinde in das weltliche Gebiet des Staatslebens hinüberzugreifen beginnt.

Was sodann die allgemeinen Staatspflichten der Unterthanen anlangt, so wurden dieselben von den Christen nicht

bloss erfüllt, sondern die Christen beeifern sich, es den Nichtchristen zuvor zu thun. Im Namen seiner Brüder rühmt sich Justin vor dem Kaiser: „wir gehen in der Erfüllung unserer Staatspflichten nach der Lehre Christi voran, und mit Freuden leisten wir diesen Dienst" (Apol. I 17). Derselbe behauptet gleichfalls Angesichts des Kaisers: „mehr als alle Menschen sind wir euch Helfer und Mitkämpfer für den Frieden" (Apol. I 12). Der Verfasser des Briefes an Diognet schreibt: „die Christen gehorchen nicht bloss den bestehenden Gesetzen, sondern leisten mehr als die Gesetze fordern" (C. V).

Für die sittliche Stellung und Haltung der Christen dem Staat gegenüber kommt ferner der Umstand in Betracht, dass die christlichen Lehrer sich zur Nacheiferung auf die Beispiele und Lehren der heidnischen Tugend berufen, ein Umstand, der bisher viel zu wenig beachtet worden ist. Indem man den dem Augustinus gewöhnlich zugeschriebenen Satz: „die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster" als massgebend an die Spitze stellt*), übersieht man oder unterschätzt man wenigstens jene wesentliche Thatsache. Jener Satz, so wie er ausgedrückt wird, findet sich in dieser wörtlichen Crassheit überall bei Augustinus nicht. Die Stelle, welche dem Sinne jenes Satzes am meisten entspricht, ist folgende: „virtutes, quas anima et ratio sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum nisi ad Deum retulerit etiam ipsae vitia sunt potius, quam virtutes" (C. D. XIX 25). Jeder Christ, welcher weiss, dass nur das wirklich gut ist, was Gott durch Christum in dem Menschen geschaffen hat, alles Andere aber, was lediglich durch natürliche Vernunft und Kraft erzeugt ist, wenn es auch für das allgemeine Menschenleben gut und nützlich ist, für sündig gehalten werden muss, jeder Christ, der dieses aus Erfahrung weiss, wird dem obigen Satz des Augustinus völlig beistimmen. Um so mehr muss es aber beachtet und gewürdigt werden, dass eben dieser grosse Kirchenlehrer, der so scharf wie kein Anderer Natur und Gnade scheidet, mit grossem Nachdruck die Christen zur

*) Hausrath Kleine Schriften p. 5.

Nacheiferung hinweist auf die Beispiele des heidnischen Heroismus. Den Regulus und seines Gleichen beschreibt Augustinus wie folgt: „fortissimi et praeclarissimi viri terrenae patriae defensores, deorumque licet falsorum, non tamen fallaces cultores, sed veracissimi etiam juratores". Dieser Beschreibung fügt Augustinus hinzu: „Christen müssen auch den Regulus übertreffen" (C. D. I 24). Dahin gehört ferner die Anrede des Augustinus an die Römer: „o indoles romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum, siquid in te laudabile naturaliter eminet nonnisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate disperditur atque punitur" (C. D. II 29). Die Meinung ist: die jetzige entartete Nachkommenschaft der alten Römer soll sich durch die hohen Beispiele der besseren Vergangenheit beschämen und erheben lassen. Aber um so mehr sollen die Christen sich durch diese Beispiele der römischen Vorzeit belehren und beschämen lassen: „cives aeternae civitatis quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa Romanorum intueantur exempla et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam" (C. D. V 16). Augustinus preist die Vergangenheit des römischen Volkes, weil sie durch Freiheitssinn und Ruhmbegierde zu grossen Thaten angetrieben und die Laster der Gegenwart niedergehalten hat. Durch Liebe zum Ruhm unterdrücken die Römer der Vorzeit die Geldsucht und viele andere Laster (C. D. V 13). „Haec duo sunt illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulere miranda Romanos" (C. D. V 18). Die Römer der Vorzeit werden belobt wegen ihres Gemeinsinnes für das öffentliche Wesen: „privatas res suas pro re communi hoc est republica et pro ejus aerario, contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae libero consilio, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii — honorati sunt in omnibus fere gentibus — hodieque literis et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus" (C. D. V 15). Augustinus betrachtet es als eine göttliche Gnadenwohlthat, dass die Christen die Möglichkeit haben, die grossen Tugenden der heidnischen Vorfahren anzuschauen und zu verwerthen.

„Utamur etiam in his rebus beneficio Domini Dei nostri, consideremus quanta contempserint, quae pertulerint, quas cupiditates subegerint pro humana gloria, qui eam tamquam mercedem talium virtutum accipere meruerunt“ (C. D. V 17). Was in diesen inhaltreichen Sätzen des Augustinus zum Theil deutlich ausgesprochen wird, dass die hier zum Vorbild hingestellten Tugenden und Vorzüge der Vorzeit entschieden staatsbürgerlichen Charakter haben, wird in diesem Zusammenhang noch einmal nachdrücklich zusammengefasst: „illi qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem“ (C. D. V 19). Die höchste menschliche Glückseligkeit wird also nach Augustinus erreicht, wenn die wahre Frömmigkeit sich einigt mit der Staatsweisheit und der Herrschermacht.

Bei diesem innerlich normalen Verhältniss des ältesten Christenthums zum Staatswesen ist es erklärlich, dass der christliche Wandel πολιτεύεσθαι (cfr. Phil. III 20) und die Christen wegen der Werke gute Staatsbürger (Justin Apol. I 65) genannt werden.

Was nun speciell den Kriegsdienst anlangt, so ist es jedenfalls nicht richtig, wenn Hausrath ganz allgemein sagt: „die Christen meiden den Kriegsdienst“ (Kleine Schr. p. 59). Denn Tertullian schreibt da, wo er die Beschäftigungen der Christen aufzählt, ohne Einschränkung „militamus“ (Apolog. XLII), auch nennt Tertullian „castra ipsa“ als Oertlichkeit, wo Christen sich finden (Apolog. XXXIII). Auch die Abhandlung Tertullians „de corona“ setzt voraus, dass christliche Soldaten im römischen Heer schon Ende des zweiten Jahrhunderts nicht selten waren (cfr. Irenäus IV 49). Unter den zahlreichen christlichen Oberbeamten des Kaiserthums im dritten Jahrhundert (Euseb. H. E. VI 28 41, VII 10, VIII 1 9 11, Vita Const. I 13 15 16 32) gab es auch Officiere (Euseb. H. E. VII 15). Wenn nun desungeachtet entschiedene Weigerungen des Kriegsdienstes von Seiten der Christen vorkamen, so beruht das nicht auf einem allgemeinen Grundsatz sondern auf individuellen Gewissensbedenken. Der Widerstand gegen den

Kriegsdienst ist nicht eingelernt, sondern, wie man aus den Erklärungen der Widerstehenden erkennt, ist Gehorsam gegen eine unmittelbare Gewissensstimme. Ferreolus erklärt: „imperatoribus, quamdiu salva religione licuit militare — adversus noxios non adversus Christianos militare proposui“ (Rainarti acta martyrum sincera p. 461 463). Marcellus, ein Centurio, bekennt: „si talis est conditio militantium, ut diis et imperatoribus sacra facere compellantur, projicio cingulum, renuntio signis et militare recuso“ (Rainart. p. 303). Wenn bis vor Kurzem die christlichen Regierungen in den Gewissensbedenken der Mennoniten gegen den Kriegsdienst eine Aufkündigung des staatlichen Gehorsams nicht gefunden haben, so darf es nicht als Staatsfeindlichkeit verklagt werden, wenn einzelne Christen in den Tagen der Verfolgung ihren vollen Gewissensernst gegen den Missbrauch der Waffengewalt aufgeboten.

Das Ergebniss dieser Erörterungen ist nun dies, dass die Christenheit dem cäsarischen Staate gegenüber sowohl in Bezug auf ihre innere Stellung, wie in Ansehung ihres äusseren Verhaltens ein vollkommen gutes Gewissen hat. Aus diesem Grunde ist die Christenheit sowohl verpflichtet als auch berechtigt und befähigt, die Lüge des Cäsarcultus zu bekämpfen und für die Wahrheit in dem Centrum des öffentlichen Lebens einzustehen. Wir haben gesehen, dass seit Julius Cäsar der Cäsarcultus in Rom als eine herrschende officielle Lüge waltete. Diese Lüge auf der Höhe der Welt verdunkelt das ganze Gebiet der Wirklichkeit, macht alles Denken unsicher, macht alles Wissen ungewiss. Das Product dieser Lüge ist die skeptische Frage des römischen Procurators Pontius Pilatus: „was ist Wahrheit?“ Unter der Wirkung dieser Lüge klagt Seneca: „tota mihi vita mentitur“ (Ep. XLV 10); „o vita fallax“ (Hippolyt. 418); und Epiktet bekennt: „eine vornehmste Pflicht ist es, nicht zu lügen, aber obwohl wir dieses wissen, lügen wir Nichts desto weniger“ (Enchiridion 52, Theophrastus, Marcus Aurelius, Epictetus etc. ed. Duebner Par. 1840). Die tiefste Wurzel jener officiellen Lüge war die von berühmten Auctoritäten der letzten republikanischen Zeiten ausgeheckte Lehre, dass in dem religiösen Gebiete die Wahrheit keineswegs

nothwendig sei, im Gegentheil der Schein und die Unwahrheit zuweilen nützlich sein könne. „Scaevola, pontifex maximus, expedire existimat, falli in religione civitates“ (Augustinus C. D. IV 27). Diesen Pontifex nennt Cicero: „juris peritorum eloquentissimus et eloquentium juris peritissimus“ (Brut XXXIX). Mit diesem berühmten Pontifex stimmt Varro: „utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes etiamsi falsum sit diis genitos esse credant“. Augustin fügt hinzu: „quae Varronis sententia expressa, ut potui, meis verbis, cernis quam latum locum aperiat falsitati, ut ibi intelligamus plura jam sacra et quasi religiosa potuisse confingi, ubi putata sunt civibus etiam de ipsis diis prodesse mendacia“ (C. D. III 4). Und dieser Varro ist nach Cicero „omnium facile acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus“ (August. C. D. IV 27, cfr. IV 31, VI 2). Es vereinigt sich also, so zu sagen, die höchste kirchliche und die höchste wissenschaftliche Auctorität in dem entsetzlichen Sophisma, dass die Lüge im Heiligthum von Nutzen sein könne. So lange ein solches seelenverstrickendes Sophisma von solchen Auctoritäten nicht von Grund aus beseitigt und gerichtet ist, bleibt auch die Lüge des Cäsarcultus geschützt. Wir haben gesehen, dass die Vertreter strenger Observanz zwar rütteln an dieser Lügensäule, aber dieselbe zu stürzen unvermögend sind. Sollte der spätere Epiktet, der sich, wie gezeigt, als Lügenfeind ankündigt, mehr vermögen? Allerdings ragt dieser dem niedrigsten Stande angehörende Stoiker durch seine moralischen und religiösen Grundsätze, die nicht wie bei Seneca durch entgegengesetzte Maximen gekreuzt werden, hervor. Etwas Religiöseres als das Tedeum des Heidenthums in den Dissertationen I 16 19—21, etwas Erhabeneres in sittlicher Hinsicht wie die Ankündigung der Botschaft vom Himmel III 22 26 - 69 hat die ganze antike Literatur nicht aufzuweisen. Da nun dieser ehrwürdige Stoiker auch über den Kaiser sich sehr freimüthig vernehmen lässt, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass hier eine nachhaltige Correctur der Kaiservergötterung ohne Einfluss des Christenthums vorliege, ja man könnte hinzufügen, während es Seneca nicht gelang weder durch sein Wort, noch durch sein Blut, den Cäsarcultus auszurotten, habe

Epiktet, der durch Rusticus ein Lehrer des Marc Aurel geworden, in diesem philosophischen Kaiser den Grundsatz, sich nicht „verkaisern zu lassen" (Marc. Aurelii de rebus suis libri XII, ed. Thomas Gatakerus Londin. 1697 VI 30) erzeugt. Aber wenn man glaubt, dass Epiktet oder jener Vorsatz Marc Aurels dem Cärarcultus Abbruch gethan, dann ist man im Irrthum. Allerdings wissen wir, dass Epiktet einige tapfere Sprüche wider den Tyrannen gewagt hat (I 1 21, III 9 18). Da nun aber Arrian sagt, dass die Reden Epiktets wider sein Wollen und Wissen bekannt geworden, so liegt die Vermuthung nahe, dass diese Reden nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, zumal Simplicius, Epiktets Commentator, erklärt: „in schlechten Zeiten enthält der Weise sich der Geschäfte und macht es wie Epiktet, der Domitians Tyrannei vermeidend nach Nikopolis ging" (Commentarius in Enchiridion ed. Duebner p. 65).

Wir haben den Cäsarcultus als eine Macht kennen gelernt, welche durch die absolute Gewalt des Weltherrschers und ausserdem durch den Mangel an Wahrhaftigkeit im Heiligthum geschützt war. Diese Macht kann nur durch ein überlegenes und gegenwärtiges Gegengewicht, nicht aber durch noch so weisheitsvolle Reden, zumal aus der Ferne, gebrochen werden. Und was den Einfluss Epiktets auf Marc Aurel anlangt, so werden wir uns nachher noch augenscheinlicher überzeugen, dass der Stoiker auf dem Thron trotz jenes berühmten Vorsatzes keinesweges von der hergebrachten Selbstvergötterung frei ist.

Als die Dinge in Athen sich immer bedrohlicher gestalteten, sagte Demosthenes zu seinen Mitbürgern: „ihr habt nicht mehr die Kraft, das Böse zu hassen". Eben dieser Mangel an sittlichem Hass und Zorn wider das Böse ward die facies Hippocratica des gesammten Heidenthums im römischen Reiche. Das einzige Salz, welches der allgemeinen Fäulniss noch wehren konnte, war der Stoicismus. Aber dem wachsenden Verderben gegenüber ward dieses Salz immer dummer. Dem wogenden Wirbel und Strudel des Weltlebens gegenüber musste der Stoiker immer ängstlicher seine Leidenschaftslosig-

keit hüten, sich immer fester verschliessen gegen das Mitleiden mit der allgemeinen Noth wie gegen die sittliche Erregung über den Ansturm der Sünden und Laster. Von daher wird die übermächtig gewordene Lüge des Cäsarcultus nicht gestürzt werden sondern nur von einem Gebiet, wo der kräftige Hass gegen die Lüge als gegen ein Grundverderben seine Stätte hat, also einzig und allein von einer höheren Kraft.

Der Hass der christlichen Gesinnung wider die Lüge äussert sich in den ersten Jahrhunderten wie folgt. Justin schreibt an den Kaiser: „wir wollen nicht leben mit der Lüge auf der Zunge“ (Apolog. I 8). „Der Wahrheitsfreund ist in jeder Rücksicht, auch wenn er mit dem Tode bedroht werden sollte, verbunden, die Behauptung der Wahrheit mit Mund und That seinem eigenen Leben vorzuziehen“ (ibid. c. 2). „Die Vernunft gebietet dem wahrhaft Frommen und Philosophischen, ausschliesslich das Wahre zu ehren und zu lieben“ (ibid.). „Um nicht zu lügen und den Richter zu betrügen, gehen wir Christum bekennend gerne in den Tod“ (ibid. c. 39). Tertullian schreibt: „jam quidem intelligi subjacet, veritatis esse cultores qui mendacii non sunt.“ „Hoc prius capite“, sagt er den Heiden, „et omnem hinc sacramenti ordinem haurite, repercussis ante omnia opinionibus falsis“ (Apolog. XV). Tertullian will sagen, ihr Heiden denkt euch die Christengemeinde als eine geheime Verschwörung, ihr habt ganz Recht, wir haben einen Fahneneid und bilden einen Orden, aber das ganze Geheimniss besteht darin, dass wir Anbeter der Wahrheit und damit Todfeinde der Lüge sind, das haltet fest und alle anderen Gedanken über uns lasset fahren.“

Der ernstgesinnte Juvenal braucht das schöne Wort „mentiri nescio“ (III 41), und dieselbe Gesinnung schreibt Nepos dem Atticus zu (c. XV); aber dieser Hass gegen die Lüge hat nicht die Kraft, dem Cäsarcultus entgegenzutreten. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Wahrhaftigkeit. Tertullian sagt: „non Deum imperatorem dicam, quia mentiri nescio“ (Apolog. XXXIII). Diese Anwendung der einfachen Wahrhaftigkeit auf die brennendste Frage jener Zeit finden wir in den Märtyreracten

der Perpetua und Felicitas veranschaulicht. Die Perpetua sagt dem heidnischen Vater, der sie zur Verleugnung bewegen will: „numquid urceolum vas hoc jacens alio nomine vocari potest quam quod est?“ Als der Vater dies verneint, fährt sie fort: „sic et ego aliud me dicere non possum, nisi quod sum Christiana“ (Rainart. p. 93). Die Lage, in welcher Perpetua diese Aussage that, wird von Tertullian beschrieben: „proelium nominis nobis est, quod provocamur ad tribunalia, ut illic sub discrimine capitis pro veritate certemus“ (Apolog. II). Wir geben für die Wahrheit ohne Zaudern das Leben hin, sagt Athenagoras (Ad Graecos III), was Arnobius so veranschaulicht: „animae veritatis ipsius vi victae et dederunt se Deo nec in magnis posuere dispendiis, membra vobis projicere et viscera nostra lanianda praebere“ (II 55). Tertullian hat die ganz richtige Vorstellung, dass in diesen Tagen die Offenbarung der göttlichen Wahrheit zu einer Vollendung oder zu einer Reife gekommen sei. „Veritas divinitatis nostri temporis aetate maturavit“ (Apolog. XXXVIII). In dieser Reife und Vollendung der göttlichen Offenbarung ist zugleich die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer weltgeschichtlichen Entscheidung gegeben. Wir werden sehen, wie das blutige Martyrium den entschlossenen Hass gegen die Lüge und die todesmuthige Liebe für die Wahrheit besiegelt und damit eine grosse Entscheidung auf der Höhe der Welt zu Wege bringt. Die officielle Lüge im Heiligthum des Cäsarcultus und jenes Sophisma von der Nützlichkeit der Täuschung in der Religion hatte die hohe Säule der Wahrheit in der Menschheit umgestürzt. Der christliche Hass gegen die Lüge, die christliche Liebe für die Wahrheit hat in dem Centrum des Geisteslebens die hehre Säule der Wahrheit wieder aufgerichtet und damit für die Fahrt auf dem Meere der unzähligen Irrthümer, Täuschungen, Betrüge und Fälschungen einen Leuchtthurm geschaffen.

Trotzdem charakterisirt Hausrath die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte mit folgenden Sätzen: „es gab schlechthin kein Object, das den Kirchenvätern so viel Respect eingeflösst hätte, um es der Umbildung, Verfälschung und

Entstellung zu entziehen"; „das Geschichtliche war diesen Leuten ein vollkommen flüssiger Stoff, den sie ganz nach Belieben formten, je nachdem ein kirchliches oder dogmatisches Interesse oder das der Vertheidigung gegen die Heiden die eine oder die andere Erzählungsweise mehr empfahl" (Kleine Schriften 128 130). Dass von Einzelnen und in einzelnen Fällen zu dieser Anklage Anlass gegeben worden ist, soll nicht geleugnet werden. Aber wird dieser Mangel an Kritik in der altkirchlichen Literatur so allgemein ausgesprochen, wie hier von Hausrath geschieht, ohne und bevor die grosse weltgeschichtliche Thatsache der siegenden Wahrhaftigkeit gegen die die römische Welt beherrschende Lüge im Heiligthum anerkannt und gebührend gewürdigt worden ist, dann ist ein solcher Historiker von dem wesenhaften Kern der geschichtlichen Wahrhaftigkeit jener grossen Heroenzeit unermesslich weiter entfernt als der mit Recht getadelte Eusebius von Caesarea. In welchem Grade übrigens eine solche einseitige Kritik sich an dem Geiste dieser Epoche versündigt, das wird sich erst zeigen, wenn wir dem heiligen Ernst des ersten christlichen Martyriums näher ins Angesicht schauen werden.

Ehe wir jedoch zu der Darstellung des christlichen Martyriums in dem römischen Kaiserreich schreiten, müssen wir zuvor die Stellung der Christenheit zu jener anderen grundfeindlichen Geistesmacht, dem Baalcultus in Betracht ziehen. In dem heidnischen Cultus und Ritual gab es, wie wir gesehen haben, Darstellungen und Ceremonien, welche offenbar Augen- und Fleischeslust zum Inhalt hatten und diesen Inhalt als Theil der Staatsreligion vor den höchsten Behörden wie vor der Volksmasse sanctionirten. Obwohl dieser Cultus des emancipirten Fleisches auch von dem heidnischen Gewissen, wie wir verschiedentlich nachgewiesen haben, verurtheilt wurde, so war doch die Macht der Gewohnheit und der herrschenden Auctorität so gross, dass auch die achtbarsten Männer sich davor beugten, und wenn auch ein Widerstand vorhanden war, wie wir einen solchen in dem sterbenden Seneca anerkennen mussten, so setzte sich doch diese das Volksgewissen mordende Verführungsmacht ungebrochen fort. So wie nun der Weih-

rauch vor dem Bild des Kaisers die thatsächliche Anerkennung des Cäsarcultus war, so war das für die Götter geforderte Opfer in den Augen der Christen vor Allem die thatsächliche Billigung des Baalcultus. So wie es nun in der Christenheit eine Wahrheitsmacht gab, welche über die absolute Gewalt des Cäsarcultus siegte, so gab es in der Christenheit eine aus der Wahrheit geborene Freiheitsmacht, welche die knechtende Auctorität des Baalcultus überwand.

Das gute Gewissen des Widerstandes gegen den Cäsarcultus bis aufs Blut beruhte darauf, dass die Christen dem cäsarischen Staatswesen als einer göttlichen Ordnung innerlich und äusserlich vollkommen gerecht wurden. Gleicherweise hatten die Christen auch darin ein gutes Gewissen, dass sie der menschlichen Sitte und Gewohnheit, so weit dieselbe ohne Sünde und vernünftig war, sich anschlossen. In diesem guten Gewissen hatten sie die Kraft, dem in dem Herkommen wurzelnden Baalcultus ihre christliche Freiheit und Wahrhaftigkeit entgegenzusetzen.

Der Brief an Diognet bezeugt: „Christen unterscheiden sich nicht von den übrigen Menschen in Vaterland, in Sprache, in Sitten; wir heirathen wie Alle, zeugen Kinder, aber setzen das Neugeborene nicht aus“ (C. V). Aber auch der strenge Tertullian ruft den Heiden zu: „wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Waldmenschen noch Ungesellige, wir leben nicht ohne Markt, ohne Fleischbank, ohne Bäder, ohne Buden, ohne Werkstätte, ohne Ställe, ohne eure Märkte und wohnen nicht in dieser Welt ohne Verkehr mit euch. Wir fahren zu Schiff mit euch und dienen im Heer, wir treiben Ackerbau, wir treiben Handel, was wir an Kunst und Handwerk haben, theilen wir mit und machen es gemein zu eurem Nutzen“ (Apolog. XLII). An einer anderen Stelle zählt Tertullian die Oertlichkeiten auf, welche die Christen mit den Heiden gemeinsam haben, lediglich Theater und Tempel werden von dieser Zahl ausgeschlossen. Nichts stand dem Ernst des Christenthums so entgegen wie das antike Wirthshaus (cfr. Antholog. latina ed. Burman I 707—718). Und doch war Theodotus zu Ancyra in Galatien, der Gastwirth, nicht bloss

ein Christ sondern sogar ein Märtyrer" (Neander Denkwürdigkeiten 2. A. II 375). Hieher gehört auch die schöne Beschreibung des christlichen Lebens von Clemens Alexandrinus: „im ganzen Leben jeden Tag festlich begehend, überzeugt, dass Gott allenthalben gegenwärtig ist, bauen wir das Feld unter Lobgesang, fahren wir zu Schiff Hymnen singend und behandeln das ganze Leben wie ein Kunstwerk" (Strom. VII 7). Clemens Alexandrinus ist überhaupt derjenige unter den altchristlichen Lehrern, der dem hellenischen Cultus des Schönen am meisten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Bekanntlich artet der hellenische Cultus des Schönen später in Weichlichkeit aus. Clemens ist ein strenger Richter gegen Wollust und Ueppigkeit und ein Lobredner der wahren Mannhaftigkeit, aber daneben kündigt er sich an als einen Verehrer wahrer Schönheit. Den unsauberen Cultus des schönen Antinous im Auge, ruft er dem Kaiser Hadrian zu: „sei ein König der Schönheit und nicht ihr Tyrann; ich verehre wahre Schönheit, welche ein Urbild des Schönen ist" (Patrolog. ed. Migne Series Graeca VIII 141). „Alles Schöne, sei es hellenisch oder christlich, hat seinen Ursprung in Gottes Geist" (Strom. I 5). „Die Schönheit der Blume ergötze uns, wenn wir sie anschauen, und für das, was schön ist, sollen wir Gott loben und preisen" (Paedag. II 8, III 1). Wäre nun aber richtig, was Hausrath behauptet, dass die christlichen Apologeten die gesammte römisch-griechische Cultur zum Gegenstand ihrer Angriffe machen, dass sie sogar nicht frei sind von semitischem Rassenhass gegen Griechen und Römer (Kleine Schrift. p. 85 86), so läge eine ungerechtfertigte Schroffheit vor, welche die Bekämpfung des Baalcultus schädigen müsste. Aber es ist diese Anklage ein Product der einseitigen Parteitendenz, welcher die genannte Abhandlung Hausraths unterworfen ist. Wäre die Anklage Hausraths begründet, wer hätte dann die Producte der antiken Literatur und Cultur unter dem Walten der zerstörenden Mächte der Barbarei und der Zeit erhalten sollen? Bei allem Gegensatz gegen die dämonischen Elemente des Heidenthums ist es theils ein natürlicher Instinkt, theils bewusste Werthschätzung der Christen, was die Erhaltung der für die Entwickelung der

Humanität unschätzbaren Werke der antiken Cultur ermöglicht hat. Tertullian, einer der strengsten Bekämpfer alles dessen, was irgendwie als heidnisch inficirt erscheinen mochte, wirft mit einem vollen Verständniss die Culturfrage auf: „cum instrumentum sit ad omnem vitam literatura quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?“ (De idololatria X). Aus diesem Grunde öffnet Tertullian für die lernende Jugend die bestehenden Schulen (Neander Antignosticus p. 42). Das Pallium war das Kleid des Philosophen, wir könnten sagen, des studirten Mannes; wer dieses Kleid trug, gab damit zu erkennen, dass er sich, was in der griechischen und lateinischen Literatur als probehaltig galt, dergestalt angeeignet, dass er dasselbe durch Leben und Lehren zu vertreten und zu verbreiten vermöge. Von zwei hervorragenden christlichen Schriftstellern wissen wir nun, dass sie dieses Zeichen eines höheren Culturgrades mit vollem Bewusstsein öffentlich an sich trugen, dass sie also absichtlich als Solche sich darstellten, welche bei allem Gegensatz gegen den herrschenden Cultus den Anspruch machten, für diejenigen zu gelten, welche den wahren Gehalt aller humanen Bildung sich angeeignet hatten.

Im Anfang des Gespräches mit dem Juden Tryphon erzählt Justinus, dass er lustwandelnd in den öffentlichen Hallen von Tryphon als Philosoph angeredet worden, und bei weiterer Nachfrage habe Tryphon gesagt, er wisse von einem Sokratiker, dass man dem im Philosophenkleide Einhergehenden Achtung beweisen müsse, deswegen habe er, da er Justinus in diesem Kleide erblickt, sich an ihn gewandt, um etwas Nützliches zu lernen. Wir wissen ausserdem, dass Justinus selber es liebt, sich als Philosoph zu bezeichnen, und der belesenste Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Eusebius von Cäsarea, zeichnet Justinus wiederholt aus als einen ächten Liebhaber der wahren Philosophie (H. E. IV 8, VI 11, III 37, IV 26, V 18, VI 3 10 13 14, VII 32). Dieser Justinus im antiken Philosophenmantel ist der, welchen Hausrath des semitischen Rassenhasses beschuldigt! Dem Justin zur Seite steht Tertullian, der eine eigene Abhandlung „de pallio“ geschrieben. In dieser Abhandlung

erklärt Tertullian, dass er dieses Kleid angenommen, um das in christlicher Weise zu vertreten und zu üben, was dieses Ehrenzeichen auf dem natürlichen Gebiete bedeute. Stünde die christliche Apologetik in einem solchen radicalen Gegensatz zu der antiken Cultur, wie Hausrath behauptet, dann würde Tertullian das Ordenskleid der antiken Bildung nicht angenommen haben. Tertullian schliesst die Abhandlung „de pallio" mit folgender Anrede: „gaude pallium et exalta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo christianum vestire coepisti."

Die Anerkennung der höchsten Bildungsstufe in der antiken Cultur, welche in dem Pallium der beiden genannten Apologeten zum Vorschein kommt, zeigt sich ferner in der ausgebreiteten Kunde der heidnischen Literatur, die wir bei mehreren christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte antreffen. Die Polyhistorie in der antiken Literatur, die in den massenhaften Citaten von Tatian (Ad Graecos XXXI, XXXIII, XXXIV) von Clemens Alexandrinus in den „Stromata", von Eusebius in der „Praeparatio evangelica" zum Vorschein kommt, bedeutet nicht bloss eine ehrende Notiznahme von der antiken Literatur, sondern geht auch nicht selten darauf aus, einen bleibenden Gehalt in den heidnischen Autoren nachzuweisen. Wie Tertullian in den Aussprüchen des einfachen Volksbewusstseins das Zeugniss einer reineren Gotteserkenntniss, als in dem geltenden Cultus enthalten war, nachweist, so haben andere Apologeten in den Lehren und Sprüchen der Philosophen und Dichter Ahnungen nachgewiesen, welche Mythos, Cultus und Sitte zu corrigiren geeignet sind. Die Entdeckung dieses höheren Gehaltes in der antiken Literatur macht zuweilen auf die christlichen Apologeten einen überwältigenden Eindruck. So sagt Justinus: „die mit Vernunft gelebt haben vor Christus, sind Christen, wenn sie auch für ἄθεοι gehalten wurden wie Sokrates und Heraclitus (Apol. I 46). Octavius: „exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse jam tunc Christianos" (c. XX). Mögen

diese Aussprüche die Grenze der geschichtlichen Wahrheit überschreiten, gegen Hausraths obige Anklage haben sie volle Competenz.

Von besonderem Gewicht ist hier ferner das Zeugniss des Augustinus. Wir haben von keines Christen der ersten Jahrhunderte innerem Lebensgang eine so anschauliche und zuverlässige Vorstellung wie von dem Leben des Augustinus. Seine Bekenntnisse sind ein aufgeschlossenes Buch der heidnischen Irrungen und Verderbnisse, sie zeigen aber auch in klarer und deutlicher Folge die Züge der göttlichen Führung, welche die infernalisch verstrickte Seele eines höchst begabten und äusserst liebenswürdigen Menschen, den Niebuhr mit Recht einen der grössesten Geister nennt, aus den Labyrinthen der feinen und groben Selbstsucht errettet. Dieser Mann giebt dem verloren gegangenen Buche Ciceros, betitelt „Hortensius“, einer mahnenden Anleitung zur Philosophie („exhortatio ad philosophiam“) folgendes Zeugniss: „ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum Domine mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Vi luit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam, aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem“ (Confess III 4). Augustinus weiss es und bemerkt bei dieser Erwähnung des „Hortensius“, dass Ciceros moralische Bildung (pectus) hinter seiner intellectuellen und ästhetischen Bildung (lingua) zurücksteht, aber diese Wahrnehmung hat ihn nicht gehindert, dem „Hortensius“ Ciceros ein hohes Lob zu spenden; welches Verhalten des grossen Kirchenvaters den gegenwärtigen Tadlern Ciceros sehr zu empfehlen wäre. In der That, dieses moralische Zeugniss des Augustinus für jene praktisch philosophische Abhandlung Ciceros ist ein grosses Zeichen, dass das christliche Alterthum trotz seiner strengen Gegensätze gegen alle heidnischen Corruptionen dennoch im Stande war, den moralischen Gehalt der antiken Cultur anzuerkennen und zu schätzen.

Wir werden demnach sagen, dass die Christenheit Alles, was in Gewohnheit, Herkommen, Gesetz, Sitte und Bildung ihr gut und löblich erschien, sich anzueignen bestrebt ist. Damit ist der Tradition ihr Recht widerfahren, und kann dem-

nach die Christenheit mit gutem Gewissen abweisen und bekämpfen, was in der Tradition Verwerfliches enthalten ist. Wir finden nun die Thatsache, dass das Princip der äusseren unvermittelten Auctorität des Herkommens nicht bloss für das sociale und politische Leben, sondern auch für das Verhältniss der Menschen zu Gott innerhalb des antiken Heidenthums entscheidend gewesen ist. Sehr richtig charakterisirt Lactanz dieses heidnische Princip in seiner Anwendung auf die Religion: Von den heidnischen Gegnern sprechend, schreibt Lactanz: „a quibus si persuasionis ejus rationem requiras, nullam possint reddere, sed ad majorum judicia confugiunt. quod illi sapientes fuerint, illi probaverint, illi scierint, quid esset optimum, seque ipsos sensibus spoliant, ratione abdicant, dum alienis erroribus credunt" (Inst. V 19 3, cfr. II 6 7). Da nun Alle noch diesem Princip der gebieterischen Geltung des Hergebrachten unterstellt sind, so ergiebt sich nothwendig eine Uebereinstimmung, eine „publica persuasio", und diese ist sodann entscheidend und macht dem Schwanken auch der Weisen ein Ende. Diese Uebereinstimmung setzt sich fort durch den unbedingten Glauben der Kinder an die Eltern: „inconsulte gestiunt parentibus obedire, dum fieri malunt alieni erroris accessio, quam sibi credere" (Octavius XXII). Diese vernunftlose Art des Glaubens verspottet Cicero als eine althergebrachte Unart (Lactanz II 6 8). Um so weniger dürfen wir uns wundern, wenn sich uns in dem Kampf zwischen dem Heiden Caecilius und dem Christen Octavius diese entscheidende Geltung der äusseren Auctorität in der höchsten Angelegenheit des Menschen vor Augen stellt. Caecilius spricht es aus als sein Ultimatum: „mag immerhin Grund und Ursprung der Menschengedanken über die Gottheiten ungewiss sein, es muss bleiben eine feste Uebereinstimmung („maneat firma consensio") und diese alte, nützliche, heilsame Religion lasse ich von keinem unfrommen Weisheitsdünkel antasten" (Octavius VIII). Mit ausgesprochenem Verzicht auf Vernunft und Untersuchung vertheidigt also dieser gebildete Heide die herrschende Gesammtüberzeugung in der Religion als ein unantastbares Erbstück der Menschheit.

Diese verfestete Auctorität in der Religion erhielt einen strengen gesetzlichen Halt durch das Cäsarenthum. Vereinigte doch, wie wir gesehen, in sich Julius Cäsar die höchste weltliche und geistliche Gewalt, und was Cäsar begonnen in der Concentration aller Potenzen des allgemeinen Lebens, das setzte Augustus fort. Freie Bewegung und Selbstständigkeit ward immer mehr eingeschränkt, insbesondere waltete auf dem Thron eine geheime Angst vor allen Verbindungen, „collegia" und „Hetaeriae", als hätte man in Rom eine Ahnung, dass eben in jener Zeit eine Verbindung ins Dasein getreten, welche bestimmt ist, den cäsarischen Bann aller geistigen Selbstständigkeit und Bewegung zu stürzen und ein Reich der wahren und geistigen Freiheit der Menschheit aufzurichten. „Julius Caesar cuncta collegia praeter antiquitus constituta destruxit" (Sueton c. XLII). „Augustus collegia praeter antiqua et legitima dissolvit secundum mandata" (Sueton XXXII). Augustus verfuhr nach dem Princip der Unfreiheit in der Religion, welches Mäcenas ihm empfohlen (Keim Rom und Christenthum 120 121, A. Schmidt Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit in dem ersten Jahrhundert 156—158). Aengstliche Beschränkung der Vereinsfreiheit finden wir ferner vorgeschrieben Digest. II 4, XLVII 22.

Wie sich dieses Princip der staatlichen Auctorität in der Religion und der Intoleranz gegen alle religiöse Bewegung und Veränderung immer strenger und criminalistischer gestaltet, das ist am deutlichsten in den sieben Büchern der Sententiae Julii Pauli zu ersehen. In diesen Sentenzen des Julius Paulus, eines angesehenen Juristen im Rathe des Septimius und Caracalla ist besonders der Umstand zu beachten, dass er als das Verderbliche und Strafwürdige in den religiösen Neuerungen die Bewegung der Gemüther bezeichnet. „Vaticinatores, qui se Deo plenos assimulant idcirco expelli civitate placuit, ne humana credulitate publici mores ad spem alicuius rei corrumperentur, vel certe ex eo populares animi turbarentur" (V 21). „Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moventur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur" (Ibidem). „De magica arte", schreibt Paulus: „non tantum huius artis professio sed etiam

sententia prohibita est" (V. 23). Nicht bloss die Aeusserung ist strafbar, auch die Gesinnung (sententia). „Crimen majestatis verbis impiis et maledictis maxime exacerbatur" (V 29). Dass mit dieser Auffassung von der strafbaren Aufregung der Gemüther auf dem religiösen Gebiet auch der Stoiker auf dem Thron einverstanden ist, beweist das Fragment von Modestinus Digest. XLVIII 29 30: „Siquis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terreantur Divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit". Durch diese Aussprüche und Decrete ist dem menschlichen Geist in seinen vornehmsten Functionen ewiger Stillstand auferlegt, die freie Wechselbeziehung zwischen Gottheit und Menschheit ist aufgehoben, an die Stelle des lebendigen Gottes tritt die durch kaiserliches Gesetz stabilirte religiöse Gewohnheit und Satzung.

Wo bleibt aber der Vorsatz des kaiserlichen Stoikers, sich nicht „verkaisern" zu lassen? Denn es ist eine übermenschliche kaiserliche Anmassung, Jedermann bei Strafe zu verbieten, Etwas zu thun oder zu lehren, wodurch die leicht beweglichen Gemüther religiös könnten aufgeregt werden. Dieser Bann der religiösen Erstarrung der in diesen kaiserlichen und juristischen Decreten ausgesprochen ist, wird noch dadurch verstärkt, dass auch die Philosophen diesem starren Zwang des religiösen Traditionalismus das Wort reden. Plutarch lehrt: es heisst Unbewegliches bewegen, wenn man in Ansehung der Götterlehre, welche wir haben, von jedem Einzelnen Grund und Beweis verlangt, denn es genügt der väterliche und der alte Glaube. Wenn an einem Punkt das Feste und das Gesetz des Glaubens angetastet und erschüttert wird, dann wird er in Allem unsicher und verdächtig (II 756 a b).

Wenn nun Porphyrius, Vertreter des Neuplatonismus, der doch in Lehre und Uebung auf dem religiösen Gebiete allerlei Neuerungen aufbrachte, ebenso streng wie die Cäsaren die religiöse Neuerung als Verbrechen verurtheilt, dann erkennt man, dass diese heidnische Abwehr es auf eine ganz bestimmte Art von religiöser Neuerung abgesehen hat. Neuerungen durch Aufnahme der asiatischen Culte haben zuweilen in Rom wohl einige Aufregung verursacht, aber das ist immer vorübergehend,

im Ganzen gelten die Culte der „Dea magna, Isis, Serapis, Osiris, Mithras“ nicht für bedenkliche Neuerungen. Aber eine Gotteslehre, für welche ein einfacher Handwerker sein Leben einsetzt, eine Gotteslehre, welche den Anspruch auf absolute Wahrheit macht, das war eine Neuerung, welche das ganze Gebäude des antiken Denkens, Glaubens, Lebens und Handelns in seinen Grundlagen erschütterte.

Aber nur vermittelst dieser radicalen Neuerung ist das verderblichste Unheil, das durch den starren mit dem Schwert bewaffneten Traditionalismus gestützt wird, auszurotten. Dieses verderblichste Unheil, diese Pest der Volksseele, ist der Baalcultus, der nicht angetastet werden darf, so lange was im Cultus herkömmlich ist, durch Lehre und Gesetz sanctionirt ist.

Seneca rang darnach mit aller Anstrengung, zu sich selbst zu kommen, konnte aber dieses Ziel nicht erreichen. Octavius bezeichnet das „sibi credere“ als den christlichen Standpunkt (XXIV). Nicht in der Aussenwelt der Auctoritäten, der Gesetze, der Drohungen und Lockungen liegt der Schwerpunkt der Entscheidung sondern tief innerlich in der Seele, die für die Gottheit und für das Wahrheitszeugniss, wie Tertullian lehrt, geschaffen ist. „Vos“, sagt Octavius den Heiden, „timetis conscios, nos etiam solam conscientiam, sine qua esse non possumus“ (XXXV). Dieses Selbstvertrauen, dieses in sich ruhende (sola) Gewissen wohnt in der Tiefe der menschlichen Seele, zu der keine Creatur Zugang hat sondern nur die ewige Gottheit. Hier ist der Mensch zu sich selbst gekommen, frei von allen Aussendingen, ruhend in dem, der ihn geschaffen hat, also in der Wahrheit, die ihn frei macht. Nur in dieser Freiheit, die nur aus der Wahrheit geboren ist, ist die Kraft, welche denjenigen abgöttischen Cultus, den auch das heidnische Gewissen verurtheilt, die aber die erleuchtetsten Heiden wider ihr eigenes Gewissen durch ihr Verhalten bestätigen und damit eine abgrundmässige Volksverführung stiften, wirksam zu bekämpfen unternimmt. Von dem Standpunkt dieser inneren Freiheit lassen sich die Christen durch keine Gewalt verdrängen, „pro libertate mori novimus“, sagt Tertullian (Ad nationes I 4). Noch tapferer spricht sich Octavius aus: „Christianus libertatem

suam adversus reges et principes erigit“ (XXXVII). Könige und Fürsten sind diejenigen, welche vor Anderen die Freiheit zu Boden gestürzt haben, soll die Freiheit wieder aufgerichtet werden, dann muss sie den Königen und Fürsten abgetrotzt werden; das ist die Sache keines Anderen als des Christen. Soll aber der Freiheit in der Welt wieder Bahn gemacht werden, dann muss sie nicht nur durch einen einmaligen Act, sondern durch eine fortgesetzte Thätigkeit aufgerichtet werden (Octavius XXXVIII).

Der energische Widerstand gegen die Volksverführung in dem abgöttischen Baalcultus offenbart sich zunächst und unmittelbar darin, dass die christlichen Schriftsteller sich berufen halten, rücksichtslos aufzudecken, was dieser Cultus an Abscheulichkeiten den Augen und Ohren des Volkes preisgab. Den christlichen Schriftstellern vornehmlich verdanken wir die Kunde von diesen Satanstiefen des officiellen Heidenthums, dieselben berufen sich zum Theil, wie Tatian und Augustin, für ihre desfälligen Mittheilungen auf ihre Augenzeugenschaft. Man könnte nun sagen, dass darin ein Verdienst der christlichen Literatur nicht zu erkennen sei, da einestheils Aristophanes und Lucian die „crimina coelestia“ ohne Rückhalt dem öffentlichen Spott preisgeben, anderntheils Philosophen, wie Plato und Aristoteles, Vorkehrungen gegen jene Volksverführungen zu treffen empfehlen. Allein es gilt von jenen Spöttern so gut wie von den Philosophen, was Tertullian über den Gegensatz zwischen den heidnischen und christlichen Censoren des Mythos bemerkt. Dass die heidnischen Censoren geehrt, die christlichen dagegen gestraft wurden, hat nach Tertullian darin seinen Grund, dass die Wahrheit nur dann und nur soweit Hass erzeugt, als Jemand die Wahrheit mit vollem Ernst vertritt („qui eam ex fide praestat“). Das gilt nicht von den Philosophen und Dichtern, welche sich mit der Wahrheit befassen als mit einem Spiel („mimice affectant veritatem“), aber dagegen gilt es in vollem Masse von den Christen, unter denen jeder Handwerker „Gott findet und darstellt und darnach Alles, was in Gott Gegenstand der Forschung ist, mit der That auch besiegelt“ (Apolog. XLVI).

Der Baalcultus ist der Auswuchs des falschen Princips der Auctorität, des Herkommens, der Sitte und Gewohnheit in den religiösen Angelegenheiten. So lange dieses Princip die Geister bindet und knechtet, so lange bleibt auch jede moralische Censur jener Verführungsmacht gegenüber ohnmächtig. Nur dadurch ist die Christenheit jenes Verderbens mächtig geworden, dass sie auf einem höheren Princip als dem der traditionellen Auctorität, auf dem Princip der Freiheit und inneren Selbstständigkeit ruht. ,,Dominus noster veritatem se non consuetudinem cognominavit" (Tertullian de rel. virg. I). ,,Consuetudo sine veritate vetustas erroris est" (Cyprian Ep. 74 9). ,,Satis est demonstrare summo ingenio viros attigisse veritatem ac paene tenuisse, nisi eos retrorsum infatuata pravis opinionibus consuetudo rapuisset" (Lact. Inst. I 5 28). Die Wahrheit wird hier der Gewohnheit entgegengesetzt, weil sie sich durch sich selber dem Geiste bewährt, weil sie den Geist frei macht und frei lässt. Diese christliche Freiheit beschreibt Justin also: ,,wir sollen nicht Kinder einer blinden Nothwendigkeit, was wir von Natur sind, bleiben, sondern Kinder der Wahlfreiheit und des Wissens sein" (Apol. I 6 1). Demnach stellt sich der Gegensatz zwischen den heidnischen und christlichen Censoren des abgöttischen Cultus folgendermassen dar: was die Philosophen mit halbem Ernst an dem Cultus tadeln, was die Satiriker mit frivolem Spott profaniren, das besprechen die christlichen Schriftsteller mit der ganzen Entrüstung ihres sittlichen Zornes. Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, was wir im vierten Abschnitt aus Minutius Felix, Tatian, Tertullian, Cyprian, Clemens Alexandrinus, Arnobius, Lactantius, Eusebius über den sittenverderblichen Cultus angeführt haben Nach allem Vorhergehenden ist die einfache Zurückweisung auf jene Citate das Signal, dass die Christenheit dem heidnischen Baalcultus den Krieg auf Leben und Tod ankündigt.

Eine staunenswerthe Verirrung ist es nun, wenn Hausrath (Kleine Schriften p. 91) der Meinung ist, dass es dem philosophischen Censor als ein Verdienst anzurechnen sei, dass er trotz seiner Censur die ,,caeremonias publicas" mitmachte, während die Enthaltung von diesen Ceremonien von Seiten

der Christen eine mit Recht als anstössig befundene Schroffheit sei. Als wenn es nicht durch Origenes und Augustinus bewiesen wäre, dass in jenem Mitmachen die tiefste Wurzel der heidnischen Ohnmacht und in dieser Enthaltung die Kraft und Consequenz des christlichen Heroismus zum Vorschein kommt. Es ist eine unheimliche Erscheinung, dass ein Theologe, der in seinem „Antinous" bewiesen hat, dass er die Nachtseiten des Heidenthums kennt, in der Abhandlung über die „Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts" redet, wie ein Apologet des Polytheismus.

Sokrates vertheidigt sich erst, als er vor Gericht gestellt war, die Christen wissen im Voraus, dass ihnen das Gericht bevorsteht; sie rüsten sich daher auf den Kampf, ehe es zur letzten Entscheidung kommt. Das ist die christliche Apologie. Mit Tertullian müssen wir uns auch hier vergegenwärtigen die feindlichen Mächte, die den Christen entgegenstehen und welche sie zu bekämpfen haben: „das ist es, womit wir zu kämpfen haben, Institutionen der Vorfahren, Auctoritäten des Herkommens, Gesetze der Herrscher, Urtheile der Weisen, Alterthum, Gewohnheit, Nothwendigkeit, Beispiel, Vorzeichen, Wunder, was alles die falsche Religion stark gemacht hat" (Ad nationes II 1). Tertullian will bemerklich machen, dass es nicht bloss Unwissenheit und Irrthum des Verstandes ist, wogegen das Christenthum zu kämpfen hat, sondern vielmehr Realitäten und Mächte ersten Ranges. Alle diese Mächte standen zum Angriff gegen das Christenthum bereit, ja, sie kämpfen heimlich und öffentlich gegen die Christenheit. Das Christenthum war genöthigt, sich zu vertheidigen. In dem Bewusstsein der guten Sache ist das Christenthum bereit, die Herausforderung anzunehmen. Da die Christen wissen, dass das ihnen anvertraute Geheimniss für die ganze Menschheit bestimmt ist, so erwacht in ihnen, nachdem die Aufmerksamkeit auf die neue religiöse Erscheinung hingelenkt ist, ein starkes Verlangen, die grosse Angelegenheit öffentlich zu verhandeln. Justin schreibt: „möchte jetzt nur Einer eine hohe Rednerbühne besteigen und mit mächtiger Stimme rufen: „schämt euch des Verlästerns und kommt zur Besinnung"

(Apol. II 12). Tatian, der Schüler Justins, ruft: „höret ihr Hellenen, die ich rufe als von einer hohen Stätte und führet mich belehrend eure Unvernunft gegen den Herold der Wahrheit ins Feld" (Ad Graecos XVII). Und Justinus bekennt, dass er sich verpflichtet fühlt, bei seiner Verantwortung im jüngsten Gericht, ohne Lohn und ohne Neid sein Verständniss der heiligen Schrift Allen zugänglich zu machen" (Dialog. LVII, LXXXII). Justinus wünscht, dass zwischen ihm und seinem Ankläger Crescens eine öffentliche Verhandlung Statt finde und bezeichnet es als ein königliches Geschäft, wenn die Römer auf Grund einer öffentlichen Verhandlung das Urtheil fällen (II Apolog. 3). Dieser innere, hohe Gewissensdrang ist die Geburtsstätte der christlichen Apologien. Sie sind meistens ausgesprochenermassen gerichtet an die höchsten Stellen im römischen Reich. Die erste Apologie Justins ist addressirt an den Kaiser, an den Senat und an das ganze römische Volk. In der Zuschrift bezeichnet er die Christen als die „ungerecht Gehassten und Verfolgten" und sich selber mit vollem Namen und nach seiner Herkunft als „Einen dieser ungerecht Gehassten und Verfolgten". Mit einer solchen hohen Offenheit und Freimüthigkeit führt sich die erste Apologie Justins in die römische Welt ein. Die zweite Apologie desselben ist an die Römer gerichtet, wie auch eine kleinere Apologie Tertullians „ad nationes". Die Apologie des Athenagoras wendet sich an den Kaiser Marcus Aurelius und an den Mitkaiser Aurelius Commodus. Tertullian nennt in der Adresse seiner grossen Apologie die Kaiser nicht, bezeichnet sie aber allem Anschein nach als „die Vorsteher des römischen Reichs, die auf dem hohen Gipfel des Staates zum Richter Berufenen". Eine zweite kleinere Apologie richtet Tertullian an Scapula, Proconsul von Africa, dessen Würde und Macht er im 4. Kapitel beschreibt.

Es ist eine neue Tonart, die sich hier in griechischer und lateinischer Sprache vor dem höchsten Thron der Welt vernehmen lässt. Der Stil zwar reicht bei weitem nicht an die classische Vollendung des Demosthenes oder Cicero, aber der schwellende Muth für Wahrheit, Freiheit und Recht, der sich hier in zum Theil ungefügen Perioden vor den Ohren und

Augen der höchsten Gewalten der Welt vernehmen lässt, übertrifft weit Alles, was man in Athen und Rom an mannhafter Rede bewundert hat. Anstatt aller Beschreibung wollen wir den hören, der seine Vertheidigung später auf eine höchst merkwürdige Weise in Rom mit seinem Blute besiegelt hat. So spricht Justinus, der philosophische Märtyrer, vor den cäsarischen Majestäten:

„Die Vernunft gebietet den wahrhaft Frommen und Philosophischen, ausschliesslich das Wahre zu ehren und zu lieben, entschlossen, den Vorfahren, wenn sie im Irrthum sind, nicht zu folgen, denn die rechte Vernunft gebietet nicht nur unrechtem Thun und Denken nicht bloss nicht nachzugeben, sondern der Wahrheitsfreund ist in jeder Rücksicht, auch wenn er mit dem Tode bedroht werden sollte, verbunden, die Behauptung des Rechts mit Mund und That seinem eigenen Leben vorzuziehen. Ihr nun werdet allenthalben gerühmt als Fromme und als Philosophen, als Wächter der Gerechtigkeit, als Liebhaber der Wissenschaft, ob ihr es aber wirklich seid, wird sich zeigen. Denn nicht euch schmeichelnd, noch um Gnade bittend treten wir an euch heran, sondern wir verlangen, dass das Gericht nach genauer und sorgfältiger Begründung gehalten werde, damit ihr nicht befangen in Vorurtheil oder in menschengefälligem Aberglauben oder in Folge einer unvernünftigen Leidenschaft oder eines seit lange herkömmlichen bösen Gerüchtes ein Urtheil fället, das euch selbst verurtheilet. Denn wir sind überzeugt, dass Niemand uns etwas Böses thun kann, wenn wir nicht als Uebelthäter überführt oder als Sünder erwiesen werden. Ihr aber könnt uns zwar tödten, schaden aber nicht. Jedoch, dass nicht Jemand unsere Worte für eine unvernünftige und vermessene Rede halte, so bitten wir, dass man die Anklagen gegen die Christen untersuche, und wenn sie sich als richtig erweisen, dass dann die Ueberführten, wie es recht ist, bestraft werden. Wenn aber Einer Nichts beweisen kann, dann verbietet die wahre Vernunft, unschuldigen Menschen um eines bösen Gerüchtes willen Unrecht zu thun, vielmehr thut ihr euch Unrecht, die ihr es billig findet, die Klagsachen zu betreiben, nicht nach Recht sondern mit Leidenschaft.

Jeder Vernünftige wird das einzig gute und richtige Rechtsverfahren das folgende nennen: wenn nämlich die Unterthanen von ihren Werken und Worten eine untadelige Rechenschaft geben, gleichfalls aber auch die Obrigkeiten nicht gewaltthätig, noch tyrannisch sondern nach der Vorschrift der Frömmigkeit und Philosophie ihr Urtheil abgeben. Denn auf diese Weise würden Obrigkeiten und Unterthanen glücklich sein. — Unsere Sache nun ist es, Allen Einsicht zu gewähren in unser Leben und Lehren, damit wir nicht für die, welche glauben, das unsrige ignoriren zu können, die Strafe ihrer in Blindheit begangenen Fehler uns selber aufladen. Eure Sache aber ist es, wie es vernünftig ist, dass ihr höret und euch als gute Richter erfinden lasset. Denn unverantwortlich wird es sein vor Gott, wenn ihr, nachdem ihr unterrichtet seid, nicht das, was recht ist, thun werdet. Ein Beiname wird, abgesehen von den mit diesem Namen verbundenen Handlungen, weder für etwas Gutes noch für etwas Böses gehalten. So weit man nach unserem unter Anklage stehenden Namen urtheilen kann, gehören wir zu den Besten (Wackersten). Aber da wir es nicht für gerecht halten, um des Namens willen, falls wir der Bosheit überführt werden, um Vergebung zu bitten, so ist es andererseits eure Sache, wenn wir weder wegen des Namens, noch wegen des Verhaltens als Verbrecher erfunden werden, euch zu bemühen, dass ihr, wenn ihr die nicht Ueberführten ungerecht bestrafet, nicht der gerechten Strafe unterlieget. Alle, die bei euch verklagt werden, straft ihr nicht, bevor sie überführt sind, bei uns aber nehmt ihr den Namen als Ueberführung, obgleich, so weit es auf den Namen ankommt, ihr lieber müsstet die Ankläger strafen. Wenn einer der unter Anklage Stehenden ein Verleugner wird, indem er bloss sagt, er sei es nicht, dann entlasst ihr ihn als Einen, den ihr keines Vergehens überführen könnt, wenn aber Einer bekennt, es zu sein, so bestraft ihr ihn wegen des Bekenntnisses. Es ist Pflicht, sowohl das Leben des Bekennenden zu prüfen, als auch das des Leugnenden, damit durch die Thaten offenbar werde, wie ein Jeder ist. Denn gleichwie Einige dem Befehl Christi, des Lehrers, nicht zu verleugnen, gehorsam in der Untersuchung bekehrend

wirken, so geben vielleicht Andere, welche ein schlechtes Leben führen, denen einen willkommenen Anlass, die ohnehin sich schon vorgenommen, allen Christen Gottlosigkeit und Schlechtigkeit vorzuwerfen. — Ueber uns, die wir bekennen, nichts Böses zu thun noch gottlose Meinungen zu hegen, stellt ihr keine gerichtlichen Untersuchungen an, sondern getrieben von einer unvernünftigen Leidenschaft und der Geissel schlechter Dämonen*) straft ihr ohne Untersuchung und Ueberlegung. — Wir bitten, dass von Allen, die bei euch angeklagt werden, ihre Thaten untersucht werden, damit der Ueberführte als Uebelthäter bestraft werde, aber nicht als Christ, wenn er aber nicht als überwiesen sich darstellt, freigesprochen werde als Christ ohne Schuld. Denn wir werden euch nicht angehen, die Ankläger zu bestrafen, denn sie haben genug an ihrer Schlechtigkeit und an ihrer schändlichen Unwissenheit. — Wir wollen nicht leben mit Lügen auf der Zunge. Denn die wir uns sehnen nach dem ewigen und reinen Leben, trachten nach dem Umgang mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, berufen, uns zu bekennen als die, welche überzeugt sind und glauben, dass dieser Güter theilhaftig werden, welche thatsächlich Gott beweisen, dass sie ihm folgen und seines Umganges, wo das Böse keine Macht hat, sich freuen. — Das Reich, welches wir erwarten, ist nicht ein menschliches. Wir bekennen Christen zu sein, wissend, dass dem Bekennenden von euch Tod als Strafe verordnet ist. Wir aber machen uns Nichts aus denen, welche die Macht zu tödten besitzen. — Bei uns kann man die Wahrheit hören und lernen von Solchen, welche nicht einmal die Buchstaben kennen, die ungebildet sind und von uncivilisirter Ausdrucksweise, der Gesinnung nach aber weise und gläubig, damit erkannt werde, dass dieses nicht auf menschlicher Weisheit beruhe sondern durch Gottes Kraft verkündigt werde.“ —

Nachdem nun Justinus zuletzt den Vorhang weggezogen und den Kaisern den Einblick in die Feier der heiligen

*) Dämonen als Urheber der Christenverfolgung Justin. Apol. I 44. II 1 3 8, Dialog. XXXIX, Tertullian Apol. XXVII, Lactanz Inst. V 21.

Mysterien der Christenheit eröffnet hat, nimmt er mit folgendem mannhaften Schluss Abschied von den hohen Gewalten. „Wir haben euch dieses zur Erwägung überreicht, und wenn es euch vernünftig und richtig erscheint, so haltet es in Ehren, scheint es euch aber ein Geschwätz zu sein, so verachtet es als Geschwätz, nur verhängt nicht den Tod als gegen Feinde über die, welche nichts Unrechtes thun. Wir haben euch vorhergesagt, dass ihr dem künftigen Gericht nicht entfliehen werdet, wenn ihr beharret in der Ungerechtigkeit, und wir werden ausrufen: was Gott gefällt, das möge geschehen."

Diese Zuschrift, welche durch thatsächliche Verhältnisse veranlasst ist, geht zurück auf die alleruntersten Grundsätze des Rechtes und des vernünftigen Denkens. Sie ist gerichtet an einen Weltherrscher, der sich bemüht, auf dem Thron wie im Feldlager gegen die Quaden durch Selbstbesinnung über sich und seine Pflichten klar zu werden, der durch sein Verhalten sich grosse und allgemeine Verehrung erworben hat. Nun ist es Thatsache, dass dieser Cäsar diese Appellation eines philosophischen Mannes an seine kaiserliche Gerechtigkeit gänzlich ignorirt und verachtet hat. Justinus hat sodann seine Apologie vor den Augen und Ohren des Kaisers durch sein Blut besiegelt. Wir werden nachher beweisen, dass auch dieses Blutzeugniss auf diesen Kaiser nicht den allermindesten Eindruck gemacht. Wer an eine göttliche Weltordnung glaubt, muss durch diese Thatsachen zu der Ueberzeugung kommen, dass eine grosse Wendung in dem Weltlauf bevorsteht.

Es ist nicht eine Schul- oder Doctorfrage, welche Justinus in seiner ersten Apologie behandelt, es ist die weltgeschichtliche Gewissensfrage, welche die alte und die neue Zeit scheidet. Und Justinus erweist sich hier als der Mann, der des Wortes mächtig ist, eine solche Frage mit der nöthigen Kraft und Würde zu behandeln. Aber trotzdem ist diese grandiose christliche Schutzrede auch heute noch nicht vor Missverständniss, ja nicht vor Missachtung gesichert. Theodor Keim verehrt zwar den hohen Ton dieser Apologie, „diesen sittlichen Muth, dies Product religiöser Begeisterung und eines hohen Selbst-

gefühles", aber findet doch, dass Justinus das Wort gegen die Fürsten „fast zu kräftig handhabt" (Rom u. das Christenthum p. 424). Dem letzten Urtheil Keims werden heute Viele beistimmen, ohne dass sie sich das voraufgehende Lob anzueignen vermögen. Aber was sollen wir sagen, wenn Hausrath sich über den Charakter dieser christlichen Selbstvertheidigung vernehmen lässt wie folgt: „in seinem Sendschreiben an die Cäsaren schlägt Justinus durchaus nicht den Ton der Petition an sondern den der aggressivsten Petulanz". „Man wird nicht leugnen können, dass Justinus die Sprache der cynischen Majestätsbeleidigung redet, und wenn er sich für dieselbe die Strafe der Auspeitschung verdient haben sollte, so entsprach das nur der damaligen Ordnung" (Kleine Schriften p. 83). Ebenso urtheilt Hausrath über die andere Apologie Justins: „von Demuth gegen die Gewalthaber ist diese Apologetik des zweiten Jahrhunderts sehr weit entfernt" (p. 83), „diese Schutzschriften erschienen eher als eine Provocation der Obrigkeit denn als eine Bitte um Schonung" (p. 76), „von einem demüthigen, wehmüthigen apologetischen Auftreten der Christen ist hier gewiss Nichts zu spüren" (p. 76). Was den Vorwurf des Aggressiven und Provocatorischen betrifft, so entgeht es Hausrath, dass das Christenthum nicht vertheidigt werden kann, ohne das Heidenthum zu bekämpfen. Die de- und wehmüthige Bitte um Schonung, welche Hausrath vermisst (p. 76 83), wäre der Verzicht des Christenthums auf seine Existenz gewesen. Das Christenthum musste entweder abdanken oder erobern. Wenn ferner Hausrath der Meinung ist, dass Justinus wegen cynischer Majestätsbeleidigung nach römischem Recht Auspeitschung verdient und Straflosigkeit vor einer christlichen Obrigkeit eine unverdiente Milde wäre, so giebt er einen solchen Mangel an christlichem Verständniss kund, dass es vergeblich sein mag, mit ihm über die vorliegende Materie mit Worten zu streiten. Wie aber Justinus noch ein anderes Beweismittel für die von ihm vertheidigte Sache besass als Wort und Schrift, so wird es das Beste sein, um ihn gegen diese Schmähungen eines christlichen Theologen zu schützen, wenn wir auf jene ultima ratio, wenn wir schon

hier im Voraus auf sein Blutzeugniss verweisen, welches wir später uns zu vergegenwärtigen haben werden.

Der Bericht des Tacitus über den Tod Senecas hat uns Aufschluss gegeben, was dieser Mann für Bekämpfung des Bösen und zur Förderung des Guten vermag und was er nicht vermag; wir haben in dem Martyrium dieses Mannes das höchste Mass des moralischen Vermögens in der natürlichen Menschheit innerhalb der damaligen Weltlage erkannt. Vergegenwärtigen wir uns nun das christliche Martyrium, so wird sich uns darin eine Kraft offenbaren, welche über jenes Mass hinausreicht und einen höheren, einen göttlichen Ursprung aufweist. Da es sich um einen Thatbeweis handelt — „wir disputiren nicht", sagt Athenagoras, „sondern beweisen durch Thatsachen" —, so werden wir uns die Hauptmomente dieser Thatsache anschaulich vorführen müssen.

Das dreihundertjährige Blutzeugniss der Kirche ist eine weltgeschichtliche Thatsache ohne Gleichen. Es ist daher bei der menschlichen Schwachheit ganz natürlich, dass sich an diese Thatsache Uebertreibungen und Verzerrungen angeheftet haben. Seit Doddwall und Gibbon ist es anerkannt, dass die Zahl der Märtyrer in der kirchlichen Tradition sehr übertrieben ist. Ferner hat es hie und da, dann und wann Solche gegeben, welche eigenwillig und eigenmächtig das Martyrium an sich rissen, was aber sofort von der Kirche als Sacrilegium verurtheilt wurde. Auch hat es nicht lange gedauert, dass die Verehrung der Märtyrerreliquien in Aberglauben ausartete. Aber in diese Nebendinge hat man sich oft so vertieft, dass man die grosse Hauptsache fast aus den Augen verlor. Die Sache selbst ist gross und heilig und Jeder mag sich wohl rüsten mit christlichem Ernst, um die hehren Blutzeugen auf ihrem letzten Gange zu verstehen und zu würdigen!

Ignatius, Bichof von Antiochien, eröffnet die Reihe der Märtyrer. Ein viel umstrittener Name, den der Doctrinärismus zum Problem in der Kirchenverfassungsfrage und zu einem Hauptobject des kritischen Scharfsinnes gemacht hat. Vor Allem sollte aber Niemand an diesen Namen herantreten, der sich nicht zuvor eine lebendige Anschauung von der Fäulniss

der damaligen vergehenden Welt gemacht hat. Denn erst dann ist man im Stande, die gewaltige Sprache dieses bischöflichen Märtyrers zu verstehen. Frivol muss man es nennen; dass Hausrath sich nicht entblödet, die Briefe dieses Märtyrers „die Rede eines Coulissenreissers und den Anfang der hierarchischen Pfaffenliteratur" zu nennen (Kleine Schriften p. 32). Die beiden gründlichen Schriften von Th. Zahn Ignatius von Antiochien 1873 und Ignatii et Polycarpi epistolae et martyria 1875 haben mich sowohl von der Authentie der Briefe des Ignatius als auch von der Geschichtlichkeit seines Martyriums überzeugt.

Ignatius, Bischof von Antiochien, als Christ unter Trajan verurtheilt, in Rom den Thierkampf zu bestehen, wurde in Ketten gelegt und einer Abtheilung von zehn Soldaten übergeben, um nach Rom theils zu Lande, theils zu Wasser für die bevorstehenden Spiele transportirt zu werden. Ein Bischof in Ketten, übergeben römischen Kriegern, die er wegen ihrer Herzlosigkeit seine Leoparden nennt, auf einer langen Reise, mit der Aussicht von den Löwen zur Belustigung des römischen Volkes zerrissen zu werden! Diese Thatsache beweist in sehr anschaulicher Weise, dass das römische Cäsarenreich seine Gewalt aufbietet, um die kleine wehrlose Christenschaar zu zermalmen. Das römische Weltreich offenbart seinen thierischen Charakter, mit welchem die Bibel es bezeichnet, um die neue Menschheit zu vertilgen. Diese Stellung des römischen Reiches zum Christenthum wird der ganzen Welt durch die Aufsehen machende Reise des bischöflichen Märtyrers vom fernen Morgenland bis zum Mittelpunkt der Welt kundgemacht, und es muss sich in der inneren Haltung der Christenheit zu dieser drohenden Thatsache auf offenem Plane offenbaren, wem endlich die Zukunft gehören wird, Rom oder Christus. Zunächst zeigt sich, dass Bischöfe und Gemeinden durch dieses drohende Zeichen keineswegs erschüttert werden, Bischöfe und Gemeinden beeifern sich, dem Gefangenen und Verurtheilten mit grosser Verehrung und Liebe zu nahen. Das ist ein grosses Zeichen. Wo auf dem natürlichen Gebiet die Gewalt sich regt, da werden die Bande der Gemeinschaft gelöst. Wie klagt Ovid über seine Verlassenheit von allen Freunden, nachdem Augustus

ihm seine Gunst entzogen! Hier dagegen zeigt sich, dass die christliche Gemeinschaft der Bischöfe und Gemeinden ein Bollwerk ist, welches nicht erschüttert wird, wenn auch die höchste Weltmacht ihre Schrecken entfaltet. Der zunächst Bedrohte erkennt in seiner jetzigen Lage die grosse Bedeutung des Zusammenhaltens der Gemeinden und der Bischöfe, und im Hinblick auf die kommenden Gefahren empfiehlt er auf das Dringendste die Erhaltung der kirchlichen Organisation. Vor allem Anderen aber kommt es an auf die Haltung dessen, der als ein Schlachtopfer durch die römischen Provinzen seinem grausamen Tode in dem Amphitheater der Hauptstadt entgegengeführt wird. Es ist ein Werk der göttlichen Vorsehung, die über die dunklen Wege, welche die Kirche Christi geführt wird, wacht, dass dem Märtyrer von Antiochien Gelegenheit und Freudigkeit gegeben wird, während seiner Reise sein Inneres vollständig auszusprechen. In sieben Briefen, die von Alters her berühmt sind, auf welche Irenäus (V 28) und Eusebius (H. E. III 36) mit Nachdruck verweisen, hat Ignatius während seiner Reise und in einer peinlichen Lage ohne Gleichen seinen innersten Gedanken und Empfindungen Ausdruck gegeben.*) Wer wird in diesen Briefen aber nur gewöhnliche Gedanken zu finden erwarten? So viel ist von vornherein klar, wenn nicht ein ungewöhnlicher Inhalt in diesen Briefen zum Vorschein kommt, dann sind sie gewiss nicht aus einer Lage, wie die des Ignatius beschrieben wird, hervorgegangen, dann sind sie unächt. In der That fehlt es nicht an ungewöhnlichem Inhalt in diesen Briefen an Männer, welche in der grossen Feldschlacht zwischen Christen und Cäsar betheiligt und Augenzeugen waren. Polycarp, Irenäus, Eusebius haben eben an dem ungewöhnlichen Inhalt dieser Briefe sich gestärkt und erbaut. Wenn man nun in der Neuzeit eben an diesem Ungewöhnlichen zum Theil sehr starken Anstoss genommen, so hat das grossentheils darin seinen Grund, weil wir uns viel zu sehr an

*) Die Einwendungen, welche gegen das Thatsächliche der Reise des Ignatius erhoben sind, hat Zahn berücksichtigt und nach meinem Urtheil erledigt (Ignatius von Antiochien p. 250—295).

die Schatten des kirchlichen Stilllebens gewöhnt haben und deshalb den Heroismus der christlichen Athleten in dem offenen Kampfe nicht zu fassen vermögen. Ueber den geistlichen Heroismus des Paulus (Röm. IX 3) bemerkt Bengel: „non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Etenim modulus ratiocinatiorum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus".

Wie erscheint dem Märtyrer auf seiner via dolorosa der Stand der Christenheit? Ist irgend eine Spur von Gedrücktheit oder Verzagtheit in seinen Briefen zu spüren? Im Gegentheil, er erfüllt die Vorschrift von Clemens Romanus II: „wir dürfen nicht klein und gering denken von unserem Heil". Was wir früher von Ignatius angeführt, um den Anbruch einer neuen Zeit zu charakterisiren, zeigt in diesem Zusammenhang die Grossheit der Weltanschauung eines dem grausamsten Tode entgegengehenden Christen. Es ist von Werth, den Märtyrer hier noch einmal zu hören. Ignatius schreibt: „nachdem der Stern Christi erschienen, wurde aufgelöst jeder Zauber, und jede Fessel der Bosheit ward vernichtet, Unwissenheit hatte ein Ende, das alte Reich ward zerstört, als Gott in menschlicher Gestalt erschien, um ewiges Leben neu zu schaffen. Einen Anfang aber gewann der Rathschluss Gottes. Von da an kam Alles in Bewegung, weil es sich handelte um Aufhebung des Todes" (Ad Ephes XIX). Kein Gedanke, dass die grausame und weltmächtige Verfolgungsgewalt die Schöpfung des neuen Reiches und Lebens zerstören könnte. Die feindlichen Gewalten kommen vor dem Geistesblick des Märtyrers, der ganz versunken ist in die Anschauung der göttlichen Rathschlüsse und Wunder, gar nicht in Betracht. Aber so gross Ignatius von dem Reiche Christi denkt, so klein erscheint er sich selber. Aber seine Demuth ist gekleidet in eine Gestalt, die uns fremdartig erscheint. „Feuer und Kreuz, Thiere in Massen, Verwundungen, Zerfleischungen, Zermalmungen der Knochen, Abtrennung der Glieder, Zerknirschung des ganzen Körpers, arge Qualen des Teufels, dies Alles mag über mich kommen, wenn ich nur Christi theilhaft werde" (Ad Romanos V). Wir in

unserer Kleinheit denken leicht, eine fromme Ergebung in das ihm bestimmte Schicksal wäre die richtige Stimmung des Ignatius gewesen. Das wäre allerdings das christliche Leiden und Sterben eines treuen Bekenners. Aber es ist hier auf etwas Höheres abgesehen. Die römische Verfolgungsmacht hat in der Verurtheilung, in der langen Reise und in dem grausamen Tode des Ignatius zum ersten Mal ihren ganzen furchtbaren Apparat vor den Augen der Welt entfaltet. Dagegen genügt nicht ein Blutzeugniss, welches nur eben nicht zurückweicht vor diesem Apparat, sondern nur ein solches, welches durch seine innere Kraft jene äusserste Gewalt überbietet und durch seine unzweifelhafte Ueberlegenheit den entsetzlichen Terrorismus der Verfolgungsmacht in den Augen der Gläubigen und auch der Ungläubigen vernichtet. Das Martyrium des Ignatius sollte wie eine Feuersäule dastehen, welche den folgenden Märtyrern im Morgen- und Abendland sichere Leitung und hohen Muth gewähren könnte. Was Stephanus in der judenchristlichen Gemeinde ist, das soll Ignatius für die heidenchristliche Gemeinde sein. „Ignatius ist der erste öffentliche Zeuge nicht des christlichen Glaubens aber der christlichen Gemeinde. In der Person des antiochensischen Bischofs stehen sich die beiden feindlichen Mächte zum ersten Mal gegenüber, um sich zu messen“ (Bestmann II 168). Das Verlangen des Ignatius nach dem grausamen Tode im Amphitheater ist so übermächtig, dass er die römische Gemeinde anfleht, dass sie für ihn keine Fürbitte einlegen möge, damit das Urtheil ohne Aufschub und Hinderniss an ihm vollzogen werde. Anstatt aber Anstoss zu nehmen an diesem staunenswerthen Verhalten dieses Märtyrers sollte man nur genauer zusehen, worauf eigentlich dieses starke Verlangen nach der Zermalmung durch die Bestien gerichtet ist. Es ist nicht ein Verlangen nach Märtyrerruhm, überhaupt kein Verlangen, das sich auf irgend etwas Aeusserliches bezieht, es ist ein Verlangen der selbstlosesten Demuth, weil es seine Kraft hat in dem tiefen Bewusstsein der Unvollendetheit und in der überschwänglichen Sehnsucht nach Vollendung. In Ignatius lebt der starke Wille, das in vollem Sinne wirklich zu werden, was er seinem Glauben nach bereits

ist. Ignatius gehört Gott und Christo an, aber Gottes und Christi völlig theilhaftig zu werden, das ist das Ziel seines Weges nach Rom. Ignatius ist ein Jünger Jesu, aber ein unvollkommener, er sehnt sich darnach, in voller Wirklichkeit Christi Jünger zu werden (Ad Rom. I, II, IV). Noch tiefer greift der Ausdruck: „wenn ich dorthin gelange, dann werde ich ein Mensch Gottes sein“ (Ad Rom. VI). Ignatius in der Gewalt der zehn Leoparden, in Aussicht die Löwen des Amphitheaters, fühlt den Gegensatz zwischen Menschheit und Thierheit, er fühlt es, dass durch die Verführung Satans Thierisches in die Menschheit und mithin auch in sein eigenes menschliches Dasein eingedrungen ist; er sehnt sich darnach, ein Mensch Gottes im vollen Sinne des Wortes, ein voller Mensch wie aus den Händen Gottes zu werden. Er sehnt sich nach dem reinen Licht (Ad Rom. VI). Auf der Reise nach dem Amphitheater merkt er, dass das Begehren und Gelüsten in ihm ablässt (Ad Rom. IV), dass jenes Feuer, welches nach äusserem Stoff begehrt, aufzuhören beginnt und dem reinen Feuer des Geistes Raum schafft. Er sehnt sich darnach, nicht ein blosses Echo zu sein, sondern ein wirkliches Wort Gottes zu werden (Ad Rom. II). Alles, was Rom aufbieten mag, von der Verurtheilung des christlichen Bischofs in Antiochien an bis zu dem Loslassen der Bestien gegen ihn, es ist in den Augen des Ignatius Alles Mittel und Weg zu seiner eigenen Vollendung, und daher ist alle Marter ihm von Herzen willkommen. Der Hauptgedanke in den Briefen des Ignatius ist die Vollendung dessen, was hier im Glauben begonnen ist. Da nun für ihn die Vollendung bestimmt ist durch den Tod im Amphitheater, so ist für ihn das starke Verlangen nach Vollendung zugleich das starke Verlangen nach der Marter. Zugleich ist klar, dass durch diese Auffassung und Aufnahme die Verfolgungsmacht innerlich vollkommen entmächtigt und damit durch einen solchen leuchtenden Anfang die Bahn für die künftigen Märtyrer eröffnet ist.

Dass nun Ignatius sich berufen hält, diesen christlichen Werdeprocess in solcher typischen Vorbildlichkeit auszuführen, dafür scheint er einen individuellen Grund anzudeuten, indem

er sich mit einem Ausdruck bezeichnet, mit welchem Paulus seine specifische Sünde und Unwürdigkeit charakterisirt. Wie Paulus 1. Kor. XV 8, so nennt sich auch Ignatius (Ad Rom. IX) „Verfolger". Es ist demnach zu vermuthen, dass auch Ignatius in seinem Vorleben sich wie Paulus an der Gemeinde versündigt hat, und deshalb seine Führung wie bei Paulus durch ungewöhnliche Tiefen geht.

Unter den Neueren haben Bunsen und Zahn den christlichen Eifer des bischöflichen Märtyrers anerkannt und gewürdigt. Aber Beide finden doch an den Aussagen desselben zu tadeln. „Es bleibt in diesen Aeusserungen des Ignatius etwas Krankhaftes zurück", sagt Bunsen (B. Ignatius von Antiochien und seine Zeit p. 226), und Zahn nennt das Verlangen des Ignatius nach dem Martyrium „leidenschaftlich überspannt" (Ignatius von Antiochien p. 405 418). Aber Beide verrathen auch bei ihrer Anerkennung dieses Märtyrers einen offenbaren Mangel in der Beurtheilung dieses Martyriums. Bunsen stellt als Vorbild für Ignatius das Martyrium des Sokrates auf. Aber wäre in dem Martyrium des Ignatius nicht eine specifisch höhere Kraft als in dem Martyrium des Sokrates, dann hätte eben so wenig, als die sokratische Schule eine geschichtliche Macht geworden ist, die christliche Gemeinde den abgöttischen Cultus stürzen können. Und was Zahn betrifft, so hat er in seinem Satz: „Ignatius drückt sich lebhafter und stärker aus, als es dem Abendländer und namentlich dem gelehrten Leser gefällt" (p. 418) einen offenbar incompetenten Massstab aufgestellt. Die abendländische Gelehrsamkeit der Gegenwart bedarf einer starken Geistestaufe, um in der vorliegenden Frage urtheilsfähig zu werden. Man muss nicht ausser Acht lassen, dass das christliche Martyrium im römischen Reich die Bestimmung hatte, zu ringen mit dem antiken Geist. Was der Stoicismus lehrt aber nicht ausführen kann, soll der Glaube leisten und dadurch den antiken Geist überwinden.

Wir kommen zu Justinus, der seine freimüthige Apologie unter Marc Aurel durch einen glorreichen Märtyrertod besiegelt hat. Ueber das Martyrium des Justin und seiner sechs Genossen haben wir einen actenmässigen Bericht (Justini Opera ed. Otto

II 266—278, Rainarti Acta Martyrum p. 58—60). Das christliche Martyrium ist die That der eigensten und innersten Persönlichkeit eines Christen und hat daher jedesmal nach der Individualität und nach den Umständen einen eigenthümlichen Charakter. Welch ein Abstand zwischen Ignatius und Justinus! Der Bischof von Antiochien wird in Ketten aus Syrien mit einer soldatischen Wache unter grossem Aufsehen durch die römischen Provinzen nach der Hauptstadt geführt, Bischöfe und Gemeinden werden allenthalben durch diesen Zug, der den Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum augenfällig darstellte, auf das Heftigste bewegt und ergriffen, und das Ende dieser Aufsehen erregenden Reise ist das grause Schauspiel eines christlichen Martyriums vor den Augen und Ohren der römischen Volksmasse. Der Oeffentlichkeit und dem Aufsehen dieses Martyriums entspricht es, dass Ignatius in solcher Lage ohne Gleichen seine Gedanken und Empfindungen offen und ausführlich dargelegt hat, so dass wir heute noch das Aeussere und das Innere dieses grossen Martyriums miteinander vergleichen und das Eine durch das Andere verstehen können. Wie still und einfach ist nun dem gegenüber das Martyrium des Justinus und seiner sechs Genossen! Diese sieben Christen werden vor dem Tribunal des Stadtpräfecten von Rom, des Stoikers Rusticus verhört, sie bekennen sich schlicht und kurz, aber Jeder eigenthümlich zum Christenthum, verweigern nach Bedrohung mit dem Tode, dem Götzen zu opfern und dem Edict des Cäsars zu gehorchen. Ohne Weiteres werden sie darnach abgeführt, gegeisselt und enthauptet. Die grosse Weltstadt nimmt von dieser Scene keine Notiz: sieben Fremdlinge ohne Ansehen aus Palästina, Kappadokien, Phrygien, unter ihnen eine Frau und ein Sclave, sie werden enthauptet, weil sie die Götter und den Cäsar nicht anbeten wollen. Ueber eine solche Geringfügigkeit geht Rom zur Tagesordnung über. Und doch ist eine sichere Spur dieser Thatsache übrig geblieben, welche uns zeigt, dass der grosse Wendepunkt zwischen der alten und neuen Welt durch diese Thatsache eine höchst bedeutsame Beleuchtung empfängt. Das oft erwähnte Dictat Senecas, des sterbenden Staatsmannes

und Philosophen ist spurlos verloren, aber was der kappadokische, der phrygische, der palästinische Christ, was die Charitana, was der Sclav Euelpiscus Angesichts des Todes gesagt haben, das ist uns actenmässig überliefert!

Dieses Actenstück beweist erstlich, dass der Kaiser Marc Aurel schuldig ist an dem Christenblut, und zweitens, dass es keinen anderen Weg mehr giebt zur Rettung der Menschheit, als der durch das Blut der Märtyrer neu gebahnet wird. Der genannte Kaiser glänzt in alter und neuer Zeit in dem Nimbus einer übertriebenen Verehrung. Obwohl unter seinem Regiment grausame Christenverfolgungen Statt gefunden, träumen Tertullian und Lactanz von Toleranzedicten dieses Kaisers (Keim Rom und Christenthum 581). Thomas Gataker, ein englischer Geistlicher, hat sich über vierzig Jahr mit der Herausgabe der Monologen des Marc Aurel beschäftigt und kann nicht genug seine Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament und namentlich mit der Bergpredigt rühmen. Die Frage, wie dieser Kaiser die Christenverfolgung gestatten oder gar befehlen konnte, hat Gataker nicht aufgeworfen. D'Acherius spricht ihn von der Verantwortlichkeit der Christenverfolgung frei. Hausrath schreibt jüngst das überschwängliche Urtheil: „Marc Aurel ist eine der ehrwürdigsten Erscheinungen der alten Welt. Wo wäre unter allen christlichen Fürsten Einer, der mehr innere Anstrengung und Arbeit darauf verwendet hätte, gut zu sein" (Kleine Schriften p. 47). „Ein so gearteter Fürst kann für Greuelscenen, wie sie die christlichen Martyrologien berichten, unmöglich verantwortlich sein" (p. 49). Wir wollen hier dieses überschwängliche Lob nicht dämpfen durch Hinweisung auf die grossen Schwächen dieses Stoikers auf dem Thron gegen die Laster in seiner nächsten Umgebung, wir wollen lediglich ins Auge fassen das Verhalten dieses Kaisers dem Martyrium des Justinus und seiner Genossen gegenüber. Rusticus, der Präfect, der die Untersuchung gegen diese Christen führt und sie zum Tode verurtheilt, ist ein Stoiker und zugleich der gefeierte Lehrer des Kaisers, der ihn namentlich mit Epiktet bekannt gemacht hat. Epiktet nun beschuldigt die Christen des Wahnsinnes und der gewohnheitsmässigen Verhärtung (Hausrath p. 60).

Genau dieses Urtheil hat sich auch der stoische Kaiser angeeignet, er schreibt in seinen Selbstgesprächen: „welch eine erhabene Seele, wenn die Bereitschaft zum Tode eine Wirkung eigener Ueberzeugung ist und nicht eine blosse Widerspenstigkeit, wie bei den Christen, sondern sich bedächtig, mit Würde und um Andere zu überzeugen, ohne allen tragischen Pomp äussert" (Comment. XI 3). Es ist nicht wahrscheinlich, dass Epiktet mit Christen in persönliche Berührung gekommen ist, aber der Kaiser war nicht bloss ex officio verpflichtet, von den Christen ernstlich Notiz zu nehmen, das christliche Zeugniss kam an ihn persönlich heran durch die feierliche Appellation an seine Gerechtigkeit in der Apologie des Justinus. Nicht ohne grosse Pflichtverletzung konnte Marc Aurel ein solches gewichtiges Schreiben ignoriren. Noch näher und persönlicher kam die Christenfrage an ihn heran, als Rusticus, sein verehrter Lehrer und Rath, die Criminaluntersuchung wider sieben Christen, unter denen der Verfasser der Apologie, zu führen hatte und im Namen des Kaisers das Todesurtheil über sie verhängte. Der Kaiser, der sich vor Jupiter gerühmt, kein Blut vergossen zu haben, musste sich durch sein Amtsgewissen gedrungen fühlen, durch Rusticus über das Verhalten dieser Christen sich Bericht erstatten zu lassen. Nun ist das Verhalten dieser Christen in dem Verhör und in dem Erleiden des Bluturtheils eine thatsächliche genaue und vollständige Widerlegung des Urtheils, welches sich Marc Aurel über die Christen nach Epiktet, also aus zweiter Hand, gebildet hatte. Marc Aurel fordert eine Bereitschaft zum Tode, die auf Ueberzeugung ruht und Ueberzeugung wirkt, die schlicht und recht ohne Pomp sich offenbart. Diese Forderung des Stoikers ist die ganz genaue Beschreibung des thatsächlichen Verhaltens, welches in dem actenmässigen Martyrologium der sieben Christen vor dem Tribunal des Rusticus vorliegt. Die Bereitschaft zum Tode kann nicht deutlicher documentirt werden, als es hier vorliegt, denn während Alle durch ein einziges Wort der Verleugnung das Leben retten konnten, wählten Alle in freier Entscheidung den Tod und bitten um rasche Execution. Und dass hier Ueberzeugung waltet, ist aus zwei

Zeichen deutlich zu erkennen. Als der Richter den Justinus fragt: bist du der Meinung, dass du zum Himmel steigen und einen Lohn empfangen wirst? antwortete Justin: „ich meine das nicht, ich weiss es und bin dessen so sicher, dass kein Zweifel übrig bleibt.“ Das andere Zeichen ist noch beweisender. Ausser Justinus sind die Uebrigen einfache Leute, sie werden jeder Einzelne befragt, und Jeder giebt eine kurze, aber deutliche, das Todesurtheil einschliessende Antwort, die nicht eingelernt ist sondern einen ganz individuellen Charakter trägt. Der Stoiker verlangt ferner, dass die Bereitschaft zum Tode Anderen zur Nacheiferung gereichen soll. Marc Aurel mag nur einmal Umschau halten, wo diese Propaganda der Todesbereitschaft sich verwirklicht hat, er wird finden, dass die Männer seiner Secte Cato Uticensis, L. Seneca, Thrasea Paetus durch ihr Sterben Anderen keinen Todesmuth sondern eher Todesfurcht eingeflösst haben. Was aber begiebt sich vor dem Tribunal des Rusticus? Es ist Einer zugegen Namens Paeon, der nicht mit angeklagt ist und daher ausserhalb der Gefahr steht, er wird aber durch das Verhalten der sechs Christen so ermuthigt, dass er dem Richter aus freien Stücken zuruft: „auch ich bin ein Christ“, und darnach tritt er in Reih und Glied mit den Uebrigen, die dem Tode geweiht sind. Das, was der Cäsar von der Wirkung der wahren Ueberzeugung verlangt, tritt hier in ipso actu auf. Endlich verlangt der Kaiser von der wahren Todesbereitschaft, dass sie sich ohne tragischen Pomp darstellen soll. Ich frage: giebt es etwas Grossartigeres in Schlichtheit und Einfachheit, als diesen Vorgang des Martyriums der sieben Christen? In kurzen Fragen und ebenso kurzen Antworten ist das ganze Verhör erledigt, auf das sofort erfolgte Todesurtheil gehen die Sieben schweigend hin zur Geisselung und Enthauptung. Alle Züge, welche der kaiserliche Stoiker von der pflichtmässigen Todesbereitschaft verlangt, hier in diesem christlichen Martyrium finden sie sich mit thatsächlicher Genauigkeit erfüllt. Und nun bedenke man das Erstaunliche, dass der Kaiser an derselben Stelle, wo er diese Forderung aufstellt, behauptet: bei den Christen finde sich das Gegentheil! Umgekehrt ist es

richtig. Der Tod des Sokrates wie der Tod Senecas hat Furcht und Schrecken verbreitet, der Märtyrer Paeon dagegen ist ein lebendiger Zeuge für die Wirkung, welche der Stoiker bei den Heiden vergebens sucht. Während der Kaiser in Rom anwesend ist (Keim Rom und Christenthum p. 584), haben die von ihm verachteten Christen sein Programm bis auf den Buchstaben verwirklicht. Nichtsdestoweniger hat er sein Urtheil nicht corrigirt, sondern im Gegentheil hat er auf die von Lyon kommende Anfrage, was mit den gefangenen Christen zu thun sei, das Gesetz Trajans, also die Hinrichtung der bekennenden Christen erneuert (Euseb. H. E. V 1).

Reden und Schreiben, Erörtern und Beweisen hat sein Werk gethan, aber das Vorurtheil gegen die Christen wird selbst von der besten Weisheit und von der gefeiertsten Tugend festgehalten wie eine Felswand. Da verstummt der Mund der Christen, und ihr Blut beginnt eine neue Sprache zu führen, die Sprache, deren Sokrates und Seneca nicht mächtig waren, die Sprache der hohen Freudigkeit und der lebendigen Hoffnung mitten im Sterben. Das ist die neue Sprache, vor welcher jene Felswand zusammenbricht. Freilich die auf dem Thron und auf der Lehrkanzel sind nicht die Ersten, welche diese neue Sprache verstehen, sondern einfache Seelen, wie jener Paeon, wurden zuerst ergriffen von dieser feurigen Zunge der Todesbegeisterung, und wenn sich so in den niedrigen Schichten der Menschheit eine stille Gemeinde gebildet hat, dann wird auch allmählich auf den Höhen der Welt das Verständniss aufgeschlossen. Von unten nach oben geht die christliche Bewegung, das zeigt sich hier in drastischen Zügen, nicht von oben nach unten, wie das heutige Weltchristenthum wähnt.

Wie verschieden ist das Martyrium des Justinus von dem des Ignatius, und wie wiederum in anderer Weise abweichend ist das Martyrium des Polycarpus von dem seines Freundes, Landsmannes und Collegen Ignatius! Ueber den Feuertod des Polycarpus, Bischofs von Smyrna, hat uns Eusebius den ausführlichen Bericht seiner Gemeinde erhalten (H. E. IV 15). Wie in Gallien, so wüthet die Christenverfolgung unter Marc

Aurel auch in Kleinasien, an beiden Stellen offenbar durch die Leidenschaft der Volksmasse veranlasst. In Smyrna hat die Verfolgung schon eine Weile getobt und ihre Opfer gefordert, ohne dass dem Bischof Etwas zu Leide geschehen. Polycarpus scheint in seiner bischöflichen Thätigkeit mehr irenisch als polemisch zu Werke gegangen zu sein. Er war aber dem Volk bekannt als der einflussreichste Mann unter den Christen, sie nannten ihn „den Lehrer Asiens", „den Vater der Christen", „den Zerstörer unserer Götter". Die letzte Bezeichnung macht es wahrscheinlich, dass die Wirksamkeit des Polycarpus dem Götzendienst fühlbaren Abbruch that und dadurch den Hass der heidnischen Volksmasse aufgeregt hatte. Endlich kommt die Losung auf: „man suche den Polycarpus". Im Gegensatz zu dem heiligen Feuer des Ignatius weicht Polycarpus dem drohenden Sturme aus, er verlässt die Stadt und geht aufs Land, und als man ihn auch hier aufsucht, vertauscht er auf Zureden seiner Freunde seinen Aufenthalt auf dem Lande mit einem anderen. Als nun aber die Verfolger auch hier seine Spur entdecken, weigert sich Polycarpus, zum dritten Mal eine neue Zuflucht zu suchen, jetzt ist es ihm ausgemacht, dass die Stunde des Leidens geschlagen hat, „des Herrn Wille geschehe", ist jetzt seine Losung. Sein menschenfreundlicher Sinn, seine Lindigkeit bleibt unverändert, er bewirthet seine Verfolger mit einem reichlichen Mahl, und er erbittet sich von ihnen nur eine freie Stunde für sein Gebet. In diesem Gebet zeigt sich sein hoher Sinn; nicht mit sich, nicht mit seinem Schicksal ist er beschäftigt, die Sorge der gesammten katholischen Kirche auf Erden liegt auf seiner Seele. Seine Verfolger sind erstaunt über seine Liebenswürdigkeit, auch der Friedensrichter Herodes, selbst der Proconsul hätten ihn gerne errettet. Hätte nicht die dämonische Wuth der Volkmasse der Heiden und der Juden das ausersehene Opfer gefordert, so wäre der ehrwürdige, menschenfreundliche Greis verschont geblieben. Aber das Mass sollte voll werden, und Christus wollte zeigen, dass auch den mildesten Jüngern des Friedens der siegende Heldenmuth des Widerstandes nicht fehlt. Als der Proconsul Polycarpus auffordert

Christum zu lästern, gab er die berühmte Antwort, in welcher sich Lindigkeit und Festigkeit durchdringen: „86 Jahr", sagte er, „diene ich ihm, und er hat mir Nichts zu Leide gethan, wie könnte ich denn jetzt meinen König und Heiland lästern?" Der Proconsul drohte ihm mit den wilden Thieren, „lass sie herkommen", antwortet Polycarpus, „ein Besinnen vom Besseren zum Schlimmen findet bei uns nicht statt"; „ich will dich mit Feuer zwingen", sagte der Richter, „dein Feuer brennt nur kurze Zeit", antwortet Polycarpus, „das Feuer des Gerichtes brennt ewig"; „wohlan was zögerst du, bring heran was du willst". Und ehe er den Scheiterhaufen bestieg, brachte er der göttlichen Dreieinigkeit sein Lobopfer dar. Scaliger schreibt über das Martyrologium Polycarpi Folgendes: „eorum lectione piorum animus ita afficitur, ut nunquam satur inde redeat, quod quidem ita esse unusquisque pro captu suo et conscientiae modo sentire potest. Certe ego nihil unquam in historia ecclesiastica vidi, a cuius lectione commotior recedam, ut non amplius meus esse videar" (Rainart. acta Martyrum p. 46).

Etwas später, aber gleichfalls unter der Regierung des Stoikers, tobte eine äusserst grausame Christenverfolgung in den gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne, über welche wir durch ein ausführliches Schreiben dieser Gemeinden an die Brüder in Kleinasien genaue Nachricht haben (Euseb. H. E. V 1 2 3). Aehnlich wie in Smyrna ist es auch hier die Volksmasse, welche in rasender Wuth gegen die Christen tobt, und der Gewalt dieser Volksleidenschaft geben die Behörden nach, und auf die Todesstrafen der Christen drückt der Kaiser Marc Aurel sein Siegel. Was aber diese Verfolgung besonders auszeichnet, das ist die unmenschliche Grausamkeit, mit welcher man die Bekenner zur Verleugnung und Lästerung Christi zu zwingen suchte.

Da nach Tacitus, Plinius und Trajan das Christenthum als Hochverrath gegen das Reich angesehen wurde, so war die richtige Consequenz dieser Anschauung die Todesstrafe auf das offene Bekenntniss zum Christenthum. So ist Plinius, wie auch Rusticus, verfahren, so hat es Trajan gebilligt, und

so hat Marc Aurel es bestätigt. Nun aber wird diese Todesstrafe, wie es sich namentlich in dem Martyrium des Justinus und seiner Genossen zeigt, mit siegender Freudigkeit als Durchgang zur Herrlichkeit hingenommen. Diese siegende Freudigkeit offenbarte in dem Christennamen eine moralische Ueberlegenheit, welcher das Schwert der Gewalt Nichts anhaben konnte und erzeugte in den Verfolgern das beschämende Gefühl einer Ohnmacht und einer Niederlage, welches Gefühl um so drückender war, wenn das Blut der Bekenner nicht abschreckend sondern begeisternd wirkte, wie es in dem Beispiel des Paeon der Fall war. Die Beunruhigung des Gemüthes, die Störung des Gewissens, welche durch das aufgerichtete Panier des christlichen Namens bewirkt wurde, und welche die römischen Juristen und Cäsaren, wie wir nachgewiesen, für ein todeswürdiges Verbrechen hielten, kann nur dadurch gestillt werden, dass dieses Panier vollständig zu Boden geworfen wird. Das geschieht aber nicht durch das Blut der Bekenner, das geschieht nur durch die Verleugnung der Bekenner. Daher ist nach heidnischer Auffassung das einzig wirksame Instrument zur Wiederherstellung der Ruhe die Marter und Folter, welche die Bekenner zur Verleugnung zwingt. Mit vollem Recht machen nun die Apologeten aufmerksam auf das Unsinnige dieses Verfahrens; in allen anderen Fällen, sagen die Apologeten, wird die Folter angewandt, um die Wahrheit ans Licht zu bringen, gegen die Christen wird die Folter angewandt, um die Unwahrheit, um die Lüge zu erzeugen. Mit wahrhaft vernichtender Logik haben die Apologeten die Unvernunft dieses Verfahrens aufgewiesen. Die Verfolger aber geben sich nicht die Mühe, diesen triftigen Einwand zu widerlegen, sondern sie fahren fort, immer neue Marter zu erfinden, um das christliche Bekenntniss zu brechen. Und die Kinder der Welt sind klug genug, um zu wissen, dass die Unlogik des Verfahrens kein Hinderniss ist, dass das Christenthum, wenn die Folter ihren diabolischen Zweck erreicht, ausgerottet wird, und die Welt mit der Lüge ihres zwiefachen abgöttischen Cultus ungestört dem Abgrund entgegengeht. Also nicht mit Gründen der Vernunft und des Rechts ist hier Etwas auszu-

richten, sondern nur durch die unüberwindliche Kraft der Ertragung alles dessen, was menschliche List und Bosheit, mit der baaren Unvernunft im Bündniss, an Martern erfinden kann, wird das Christenthum erhalten und die Menschheit gerettet. Das ist die grosse Bedeutung des Berichtes über die gallische Verfolgung, dass hier die Gewalt der grausamsten Marter an der Kraft des christlichen Ertragens in schwachen und zarten Körpern zu Schanden wird.

Der Bericht beginnt mit dem beschämenden Geständniss, dass bei dem ersten Anlauf der Verfolgung zehn Christen zu Fall gekommen sind und verleugnet haben. Nach diesem sieghaften Anfang lässt die Verfolgung kein Mittel unversucht, um auch die Uebrigen in diese Niederlage hinabzustürzen. Um Einzelnes zu nennen, so wurden gegen eine schwache Sclavin Blandina, einen Knaben Ponticus und gegen den neunzigjährigen Bischof Photinus unnennbare Martern ersonnen und angewandt, um aus ihren zerrissenen Leibern das Wort der Verleugnung herauszuzwingen. Die Augenzeugen berichten, dass die Torturknechte und Marterwerkzeuge an der Widerstandskraft dieser schwachen Personen ohnmächtig geworden sind, weil, wie sie auf Grund eigener Erfahrung versichern, in den Bekennern der heilige Geist der Fürsprecher, weil in ihnen Christus selber lebte. Ja, die Zeugenkraft der Märtyrer war so gross und wunderbar, dass die Marter nicht bloss den beabsichtigten Erfolg nicht hatte sondern schliesslich das grade Gegentheil bewirkte: während die Bekenner durch die Marter den Verleugnern gleich werden sollten, wurden umgekehrt die Verleugner durch die Standhaftigkeit der Bekenner unter ihren Martern beschämt, aus ihrem tiefen Fall errettet und den Bekennern zugezählt. Die Sprache, welche die altchristliche Anschauung über diesen Kampf führte, lautet also: „das war der grösste Krieg, den diese Märtyrer mit dem Satan aus ächter Liebe führten, dass die Bestie gezwungen wurde, diejenigen wieder lebendig auszuspeien, welche sie glaubte schon verschlungen zu haben“ (Euseb. H. E. V 3). Es zeigt sich in dieser Bekehrung der Lapsi eine noch grössere Wirkung des Martyriums als bei jenem Paeon.

Origenes, der gründlichst gebildete Geist der ersten christlichen Jahrhunderte, dem selbst der christenfeindliche Neuplatoniker Porphyrius seine Anerkennung nicht versagt (Euseb. H. E. VI 19), ist ein wichtiger Repräsentant des christlichen Martyriums und ein lebendiger Beweis, dass Wissenschaft und Kritik sich sehr wohl vertragen mit dem heroischen Mannesmuth für Christi Reich. Origenes war ein Knabe, als sein Vater Leonidas als Christ eingekerkert wurde. Nur mit List und Gewalt konnte die Mutter den Knaben abhalten, sich aus freien Stücken in den offenen Kampf zwischen Christus und Belial zu stürzen. Der Knabe konnte es nicht unterlassen, an den Vater im Gefängniss zu schreiben: „ändere ja nicht deine Gesinnung aus Rücksicht auf uns“. Und als der Vater enthauptet und sein Vermögen confiscirt wurde, übernahm er, der siebenzehnjährige Jüngling, die Mutter und sechs Geschwister durch Unterrichtgeben zu unterhalten Origenes erhielt den Beinamen des Diamantenen, weil er einen unglaublichen Fleiss aufbot, um die ausserordentlich schwierige und mühsame Grundlage für die Bibelkritik zu beschaffen. Dabei blieb seiner Mannesseele sein Jugendideal, ein Kämpfer für Christi Sache auf offenem Plan zu werden, frisch und lebendig. Aus seinen frühesten Erinnerungen bewahrte und pflegte Origenes den gewaltigen Ernst des blutigen Martyriums, und unter Kaiser Decius hat er als Bekenner solche Qualen erlitten, dass er in Folge derselben gestorben ist (Euseb. H. E. VI 39). Seine tapfere Stimmung, seine heroische Haltung einem drohenden Martyrium gegenüber hat Origenes ausgesprochen in einer Zuschrift an seinen Gönner Ambrosius, welcher mit seiner Familie der Verfolgung des christenfeindlichen Maximus ausgesetzt war. Im 63. Jahr schrieb Origenes auf Bitten seines Freundes Ambrosius seine sechs Bücher gegen Celsus, den unterrichtetsten und feindlichsten Schriftsteller gegen das Christenthum. Wir sehen hier, mit welcher Zuversicht und Ruhe der gelehrte Apologet die damalige Weltlage der Christenheit anschaut. Schon jetzt in der Mitte des dritten Jahrhunderts schaut er Jesum, den Celsus als das Haupt der Rebellion brandmarkt, als den Ueberwinder über alle gegnerischen Mächte, Könige und

Herrscher, über den Senat der Römer und die Obrigkeiten aller Orten und über alles Volk (Contra Cels. II 79). Aber nicht etwa so, als ob jetzt die Schreibfeder Alles ausrichten könnte und es eines weiteren Kampfes mit Einsetzung von Leib und Leben nicht mehr bedürfe. Im Gegentheil, Origenes warnt: „die jetzige Ruhe wird nicht lange währen; das göttliche Wort ermahnt, im Frieden nicht schlaff zu werden, noch sich der Lässigkeit hinzugeben" (Contra Cels. III 15). Es giebt nicht bloss ein offenbares sondern auch ein verborgenes Martyrium (Exhortatio ad martyrium XXI). Eines solchen inneren Martyriums mag er sich bewusst gewesen sein, als er, im kappadokischen Cäsarea einstweilen geschützt an seine blossgestellten Brüder im palästinensischen Cäsarea die Ermahnung zum Martyrium an Ambrosius erliess. Obwohl Ambrosius in der Ehe lebt und Kinder hat (Exhort. XXXVII, XXXVIII), kommt es Origenes nicht in den Sinn, ihm Schonung seiner selbst zu empfehlen, sondern er fordert ihn auf, der drohenden Todesgefahr muthig ins Angesicht zu schauen. „Wie einst Nebucadnezar den Juden befahl, sein Bild anzubeten, so gebietet auch jetzt Nebucadnezar uns, den wahren Hebräern, das Gleiche zu thun" (XXXIII). „Möchte niemals die Seele verwirrt werden, sondern stehend vor dem Richterstuhl und vor dem blossen Schwert bewahrt bleiben von dem Frieden, der alle Vernunft übertrifft". „Wenn wir aber Solche nicht sind, dass wir immer die Ruhe der Seele bewahren, so lasst uns wenigstens an uns halten und den Feinden die Erschütterung der Seele nicht zeigen." „Es gilt einen Kampf, dass wir nicht nur nicht verleugnen sondern auch überall uns nicht schämen, wenn die Feinde Gottes meinen, dass wir Schimpfliches erleiden, und besonders wenn Einer wie du, heiliger Ambrosius, geehrt und geschätzt von vielen Städten wie ein Opferthier im Aufzug geführt wird, tragend das Kreuz Jesu und ihm folgend, der vorangehend dich hinführt zu den Obrigkeiten und Königen, damit er mit dir gehend dir verleihe Mund und Weisheit und dir, seinem Mitkämpfer, und uns, den verbundenen Blutzeugen, die wir ausfüllen, was noch fehlt an dem Leiden Christi, verleihe, dass er mit uns sei vor dem

Paradiese Gottes, indem er zeigt, wie ihr vorbeikommt dem Cherubim und dem feurigen Schwert, welches den Weg zum Baum des Lebens bewacht" (XXXVI). „Die Freudigkeit zum Martyrium gewährt dem Geiste, der in denen redet, die um der Frömmigkeit willen preisgegeben sind, freien Raum, wenn sie gehasst, verabscheut und für gottlos gehalten werden" (XXXIX). „Welche Zeit ist angenehmer, als die, wenn wir um der christlichen Frömmigkeit willen in der Welt unter Wacht und im öffentlichen Aufzug und mehr triumphirend als im Triumph abgeführt werden." „Denn die Märtyrer Christi entkleiden mit ihm die Herrschaften und Gewalten und haben Theil an seinem Triumph, gleichwie sie Genossen seiner Leiden, werden sie also auch Genossen seiner in den Leiden ausgewirkten Grossthaten" (XLII).

Origenes schliesst seine Mahnschrift zum Martyrium mit dem Wunsch, „dass den Freunden aus der Fülle der göttlichen Geheimnisse etwas Besseres und Wirksameres zu Theil werden möchte, dann könnten sie das Seinige als etwas Geringfügiges verachten." Möchte doch niemals aus den Schulen der gelehrten Theologie, als deren Vater wir Origenes zu halten haben, dieser Geist der mannhaften Kraft, Freudigkeit und Tapferkeit entschwunden sein!

Cyprianus, Bischof von Carthago, ist eine sehr hervorragende Persönlichkeit in der Geschichte des christlichen Martyriums. Eusebius hat offenbar die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Mannes nicht gekannt, dagegen hat Augustinus fünfmal den Carthageniensern den hohen Ruhm Cyprians verkündigt, er nennt ihn „tuba, qua ad prosternendum pretiosis martyrum mortibus diabolum Christo militantes et devoti martyres excitabantur" (August. Serm. 309 310 311 312 313). Cyprianus war ein vornehmer reicher Mann in der wüsten Weltstadt Carthago. Seine Bekehrung aus den Labyrinthen des Heidenthums hat er in dem Briefe ad Donatum selbst beschrieben. Zwei Jahre nach seiner Bekehrung ward er zum Bischof erwählt. Die zehn Jahre seines Bischofsamtes sind erfüllt von heftigen Verfolgungen und ausserdem von der Heimsuchung der Pest. Zahlreiche Briefe und Abhandlungen über

die moralischen Fragen der Zeit gewähren ein anschauliches Bild, wie dieser Mann an hohem Orte in solchen überaus schwierigen und gefahrvollen Zeiten waltet, bis er sein Haupt auf den Block zu legen gezwungen wird. Verschiedene merkwürdige Züge aus der christlichen Märtyrerzeit kommen dabei zum Vorschein. Seine Reichthümer stellt Cyprianus den nothleidenden Brüdern, insbesondere den zu den Metallgruben verurtheilten Bekennern zur Verfügung, wobei namentlich in der Pestzeit auch die Noth der Heiden nicht übersehen wird. Cyprianus entwickelt bei dieser grossartigen Wohlthätigkeit sein organisatorisches Talent. Sein Hauptaugenmerk aber war gerichtet auf die Leitung der Gemeinden in den mancherlei Zuständen und Fällen der gewaltsamen Verfolgung. Und in dieser Thätigkeit haben wir einen merkwürdigen unumstösslichen Beweis, dass das christliche Martyrium auch bei Aufbietung grosser Vorsicht und Klugheit an seiner Kraft und Wirkung Nichts verliert. Bei dem ersten heftigen Anlauf der Verfolgung entfernte sich Cyprian von Carthago, dem Hauptsitz der Angriffe, und verharrte in der gefundenen Zufluchtsstätte über zwei Jahre, während die Verfolgung in Carthago und namentlich auch in Rom heftig wüthete. Was lag in solchen Zuständen näher als die Verdächtigung: „dieser vornehme und verwöhnte Bischof sucht sich zu schonen, er erweist sich als einen Miethling, der den Wolf fürchtet“. Cyprianus aber wusste mit solcher Kraft und Klarheit seine Flucht zu rechtfertigen, dass trotz des bösen Scheines sein Ansehen keinen Schaden litt. Er überzeugte seine Brüder, dass seine Zurückgezogenheit dem Ganzen zu Gute komme, indem er sich zur Führung der Gemeinden in der Gefahr der Zeiten zu erhalten suche, während er, in Carthago bleibend, sofort als Opfer gefallen und damit die Gemeinden verwaist gewesen wären. Es beweist einen hohen sittlichen Stand der Christen dieser Zeit, dass das Vertrauen zu dem flüchtigen Bischof nicht erschüttert wurde, sondern dass man seiner Vertheidigung Glauben schenkte. Die römische Gemeinde, welche schwer zu leiden hatte, war allerdings, als sie die Nachricht von der Flucht Cyprianus erhielt, anfangs bedenklich, aber auch diese

beruhigte sich, als sie Näheres über diese Angelegenheit erfuhr. Dass aber auch nicht ein Hauch von Verdacht und Misstrauen vorhanden blieb, das zeigte sich am deutlichsten in dem ungetrübten Verhältniss zwischen den in den Metallgruben leidenden Bekennern und ihrem Bischof. Cyprianus sandte von seinem geschützten Platze aus an diese leidenden Bekenner Trostbriefe und ermahnte sie, dem Märtyrertode standhaft ins Angesicht zu schauen, und die Bekenner nahmen diese Zuschriften hin mit der gerührtesten Dankbarkeit.

Ein weiteres Zeugniss über den hohen sittlichen Stand der Christengemeinden in jenen Zeiten der Verfolgung erfahren wir in dem, was Cyprians Briefe und Abhandlungen über die Lapsi, die in dem Sturm der Verfolgung zu Fall gebrachten Christen mittheilen. Ueber die vielverhandelte Frage, ob die Lapsi von der Kirche wieder aufgenommen werden dürfen, oder ob man ihr Schicksal lediglich Gott vorbehalten müsse, übersieht man leicht, welch' ein neues helles Licht das Verhalten dieser Lapsi auf das Innenleben der Gemeinden verbreitet. Schon der Umstand beweist eine grosse sittliche Strenge, dass der Begriff der Lapsi in dieser Zeit erweitert wird. In der Decischen Verfolgung, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, zeigte sich, dass die Behörden hie und da geneigt waren, die Christen zu verschonen. Wir dürfen gewiss annehmen, dass die Unschuld der Christen mehr und mehr anerkannt wurde und zum Mitleid anregte, wie denn schon bei der ersten Verfolgung unter Nero, wie Tacitus berichtet, das Mitleid mit den Opfern der unmenschlichen Grausamkeit grösser wurde als der Hass gegen die Christen. Je schärfer nun das Verfolgungsedict des Decius war, desto öfter fand sich ein Richter, der den Christen behülflich war, durch einen für rechtsgültig anerkannten Schein dem Zwang der offenbaren Verleugnung zu entgehen. Dabei kam nun aufs Neue zum Vorschein, dass das Christenthum den Beruf und die Kraft hat, die von dem Heidenthum umgestürzte Säule der Wahrheit zuerst und vor Allem in dem Heiligthum wieder aufzurichten und die sacrilegische Irrlehre des Scaevola und Varro auszurotten. Cyprianus ist ein eifriger Vertheidiger der Wahrhaftigkeit.

„Perquam grave est, si epistolae clericae veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est“ (Ep. 4); er hat es kein Hehl, dass die Christenheit sehr daniederliegt: „adspice totum orbem paene vastatum et ubique jacere dejectorum reliquias et ruinas“ (Ep. XXXI), und dass vorzugsweise die unwürdigen Geistlichen daran schuldig sind (Ep. LXV). Vermöge dieser strengen Wahrhaftigkeit galten die Sacrificati, Turrificati und Libellatui, welche durch die Nachgiebigkeit der Behörden ohne Verleugnung ausser Verfolgung gesetzt waren, in der Kirche für Lapsi: „se ipsos infideles illicita nefariorum libellorum professione prodiderunt“ (Cyprian Ep. XXXI). Damit ist constatirt, dass in dem christlichen Heiligthum Alles, was nicht völlig der Wahrheit entspricht, wenn es auch in der Welt für legitim anerkannt wird, für Lüge zu achten ist. Aus den Briefen Cyprians und aus seinem Tractat „de lapsis“ ersieht man nun, mit welchem unbeschreiblichen Verlangen viele aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossene Lapsi wieder aufgenommen zu werden sich sehnten.

Jene edle Schottin, welche eingeweiht in die Geheimnisse des Reiches Gottes so manche den Schriftgelehrten verschlossene Lehren der Kirchengeschichte allgemein verständlich gemacht, hat in ihrem geschichtlichen kürzlich, erschienenen Roman „Lapsed but not lost“ den äusseren und inneren Zustand der von der alten Kirche ausgeschlossenen Lapsi anschaulich beschrieben. Ueberwältigt durch die Qualen der Folter oder schon durch den grausen Anblick der Marterwerkzeuge haben sie Christum verleugnet, damit sind sie aller Gefahr und alles Leidens von Seiten der Welt erledigt. Da sie nun Christo aufgekündigt und nunmehr in das Weltleben zurückgefallen sind, warum schliessen sie sich nicht wiederum den Heiden an und leben mit diesen nach ihren Gelüsten? Sie können es nicht, sie vermögen nicht, sich innerlich loszumachen von jener Gemeinschaft, in welcher sie sich einst selig gefühlt haben, obwohl sie wissen, erfahren und fühlen, dass die Gemeinde ein Grauen vor ihnen hat. Sie sind erstarrt in ihrem Seelenleben, zu dem innern Heiligthum können sie nicht gelangen, aber das äussere Kirchenthum ist wie ein unwiderstehlicher Magnet, der

ihre Sinne gefangen hält, weil in dieser Hülle das lebte und waltete, was in besseren Tagen ihre Seele erhoben und beseligte. O, dass aus dem inneren Heiligthum der Gemeinde, aus dem heiligen Feuer der Liebe und des Erbarmens, welches in den Seelen der Gläubigen glüht, ein einziger Strahl in die Erstarrung und Erstorbenheit dieser Elenden dringen möchte! Strengster Busse werden sie sich gerne unterziehen, wenn nur die Gemeinde die Hand ausstrecken wollte, sie wiederum anzunehmen! Hat denn etwa die Verfolgung aufgehört? Finden die Lapsi durch Wiederannahme Schutz und Schirm von Seiten der Welt? Umgekehrt: „gravior nunc et ferocior pugna imminet" (Cyprian Epist. 58, cfr. 67). Cyprian schreibt mit einundvierzig Collegen an Cornelius in Rom, dass sie den Beschuss gefasst, dass man denjenigen Gefallenen, welche Busse thun, nunmehr die Thür der kirchlichen Gemeinschaft öffnen wolle, weil ein neuer und schwerer Kampf bevorsteht. „Omnes omnino milites, qui arma desiderant et proelium flagitant, intra castra dominica colligamus" (Ep. LVII), „Acies adhuc geritur, et agon quotidie celebratur, qui differri non potest, potest coronari" (Ep. XIV). Die Lapsi kennen aus mehr oder weniger unmittelbarer Erfahrung die Schrecken und Gewaltmittel der Verfolgung, sie haben die Aussicht, dass der furchtbare Kampf sich steigern wird, was will es bedeuten, dass diese sich herandrängen, in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen zu werden? Das hiess mit den übrigen Verfolgten wiederum in Reihe und Glied treten und dem bisher genossenen Schutz entsagen! Beispielsweise berichtet Cyprian von drei Christen, welche durch grausame Folter zu Fall gebracht nun drei Jahre Busse gethan hatten. Cyprian giebt den Rath, diese büssenden Lapsi wiederum in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen (Ep. LVI). Welch eine Fülle von göttlichem Leben, Liebe und Kraft muss in den Gemeinden wohnen, welche unter solchen Umständen eine solche Anziehung für solche Seelen besitzen!

Als zum zweiten Mal die Verfolgung ausbrach, erkannte Cyprian, dass nunmehr seine Stunde geschlagen, in welcher er seinen Spruch: „Sacerdos Dei evangelium tenens occidi potest,

vinci non potest" mit seinem christlichen Blute besiegeln sollte. Als man allgemein ein letztes Urtheil gegen Cyprian erwartete, erboten sich Männer von höchstem Range und Ansehen dem Bischof zum abermaligen Entweichen und Verbergen behülflich zu sein. Aber Cyprian „suspensa ad coelum mente" wies dieses ab. Sein Wunsch war, da er erkannte, dass die Feindschaft der Welt ihre Höhe erreicht hatte, zu erreichen, was die Stoiker „in actu mori" nannten, zu vollenden, was im Heidenthum unvollkommen versucht worden (Seneca de provid. II 9 12), nämlich vor Gott und Welt ein würdiges Schauspiel darzustellen (Cyprian Ep. IX, XVI, LVIII, LX, cfr. Octavius XXXVII). Was Cyprian ersehnt und was er wirklich erreicht, das ist der stoische Tod „in actu mori", aber mit der Beigabe eines den Tod überbietenden Triumphes, wovon das Sterben des Sokrates, des Cato, des Thrasea und des Seneca keine Spur aufweist. Was Cyprian in dem neunten Briefe den Bekennern und Märtyrern zuruft: „non cessistis suppliciis sed supplicia vobis potius cessant", nicht ihr weicht vor den Mordwaffen zurück, sondern die Mordwaffen weichen vor euch zurück. Das erinnert an das Wort des christlichen Helden Henry Vane, der Angesichts des Schafottes zu seinen Freunden sagte: „mich dünkt, der Tod fürchtet sich mehr vor mir als ich vor ihm".

Eine solche ungezählte Menge folgte Cyprian auf seinem letzten Gange, als wenn man darauf ausging, mit erhobener Hande dem Tode Garaus zu machen (Rainart. p. 204). Und als der Spruch über Cyprian gefällt wurde, rief das christliche Volk: „et nos cum ipso docollemur". So wenig wird also das christliche Volk durch dieses tragische Ende seines Führers abgeschreckt, dass es vielmehr der höchsten Gewalt Trotz bietet. Noch beweisender für die begeisternde Kraft dieses Blutzeugnisses ist der Umstand, dass die Märtyrer Martianus, Lucius und Andere als Schüler und Nachfolger des Cyprian bezeichnet werden (Rainart. p. 234), mithin das gerade Gegenstück zu der Flucht der Schüler des hingerichteten Sokrates darstellen, sowie das Gegentheil von der Feigheit und Niederträchtigkeit der Verwandten des Märtyrers Seneca.

Cyprianus war ein stattlicher Mann von imponirender und anziehender Haltung. So beschreibt ihn die „Vita“ des Diaconus Pontius: „sein Angesicht war ernst und heiter, frei von übertriebenem Ernst wie von übertriebener Freundlichkeit, Beides in angemessener Mischung, ebenso war seine Kleidung fern von Aufwand wie von affectirter Dürftigkeit. Auf seinem letzten Gange zum Märtyrertode ging er einher hohen und aufgerichteten Geistes,*) Heiterkeit im Angesicht und Mannhaftigkeit im Herzen“.

Welche Stimmung und Gesinnung Cyprian im Angesicht der drohenden und tödtenden Verfolgungsgewalt von den Christen fordert und voraussetzt, hat er im 76. Briefe an die Bekenner und Märtyrer ausgesprochen. „Welch eine Kraft des siegreichen Gewissens, welche Hoheit des Geistes, welche Wonne des Gefühls, welch' Triumph in der Brust, dass Jeder von euch seinen Stand hat im Angesicht des verheissenen Lohnes Gottes, wegen des Gerichtstages in Sicherheit, einhergehend in den Metallgruben, dem Körper nach ein Sclave, dem Herzen nach ein König, zu wissen, dass Christus ihm gegenwärtig ist und sich freut des Erduldens seiner Diener, welche in seinen Fussstapfen und seinen Wegen hinanschreiten zu dem ewigen Königreiche! Freudig erwartet ihr täglich den gesegneten Tag eurer Abreise; auf dem Sprung, die Welt zu verlassen, eilet ihr den Belohnungen der Märtyrer und den göttlichen Wohnungen entgegen, nach den Finsternissen der Welt das hellste Licht zu schauen und zu empfangen die alle Leiden und Drangsale überstrahlende Herrlichkeit“ (Ep. LXXVI 7). Und diesen hohen Sinn und Geist hat Cyprian selber in dem Verhör vor zwei Proconsuln thatsächlich bewiesen, wie das aus den „Acta Proconsularia“ (Rainart. p. 216—218) zu ersehen ist. Seneca hatte sich vorgenommen, Angesichts des Todes keine Miene zu verziehen. Nach Tacitus hat er diesen Vorsatz erfüllt. Cyprianus verlangt von den Christen eine über den gewaltsamen Tod triumphirende Stimmung. Cyprianus

*) „Erectus“ ein Lieblingsprädicat Senecas.

hat diese Vorschrift durch sein eigenes Beispiel erfüllt. Als Feind der Götter und Gegner der „pii et sacratissimi Augusti et Caesares" wird Cyprian verurtheilt. Sehr charakteristisch lautet das Urtheil des Proconsuls Galerius Maximus: „sanguine tuo sancietur disciplina". Die „disciplina" verlangt nach der officiellen Auffassung die Aufrechthaltung des zwiefachen Cultus, des Cäsarcultus und des Baalcultus. Aber diese Disciplina wird durch das Blut des Märtyrers nicht, wie der Proconsul wähnt, geheiligt und bestätigt sondern im Gegentheil gebrochen und vernichtet.

In dem 81. Brief erlässt Cyprian seine letzte Weisung an seine Gemeinde. Er wünscht als Bischof im Angesicht seiner Gemeinde sein Martyrium zu bestehen. Was die Gemeinde anlangt, so ist seine Mahnung: „quietem et tranquillitatem tenete, nec quisquam vestrum aliquem tumultum fratribus moveat, aut ultro se gentibus offerat, apprehensus enim et traditus loqui debet, si quidem Deus in nobis positus illa hora loquatur, qui nos confiteri magis voluit quam profiteri."*)

Es war eine richtige Empfindung, als Cyprianus eine Verfolgung, heftiger als alles Bisherige kommen sah. Es lag in der Natur der Sache, dass die beiden gegnerischen Weltpotenzen, Christenthum und Heidenthum, schliesslich zu einem Entscheidungskampf gedrängt würden. So radical dieser Gegensatz war, so blieb dennoch bisher die Verfolgung mehr oder weniger particular und local, der inwohnende Gegensatz musste das Cäsarreich zu einem Hauptangriff auf Christi Reich zusammenfassen. Nach einer ziemlich langen Stille brach der letzte Sturm los und fällte Viele, welche sich durch die Ruhe in Sicherheit hatten einlullen lassen, bis der Kern der Christenheit, durch die Heftigkeit

*) Wie Hausrath es wagen kann, nach einer solchen grossartig friedlichen Weisung des sterbenden Bischofs von „Anlass zum Einschreiten" und „aufrührerischen Rottungen" zu reden (Kleine Schriften p. 40) ist nur aus der gänzlich verfehlten Tendenz der oft genannten Abhandlung zu erklären.

der Angriffe aufgerüttelt, seine weltüberwindende Kraft entfaltete und den Feind zum offenen Geständniss seiner Niederlage zwang. Wir haben im fünften Abschnitt Diocletian als Vollender des Cäsarcultus kennen gelernt, hier betrachten wir ihn als denjenigen, der die Christenverfolgung vollendet.

VII.

Cäsar — Christus.

Sonderbarerweise hat man geglaubt, nach ganz entlegenen Thatsachen suchen zu müssen, welche die Christenverfolgung Diocletians veranlasst haben sollen. Diocletian ist eine kraftvolle Persönlichkeit, welche auf dem Cäsarenthron mit dem Herrntitel Ernst machte. Er regierte wirklich: „ejus ante omnia gerebantur“ (Victor de Caesaribus XXXIX), „vir insignis, ad omnia, quae tempus quaesierat paratus“ (Histor. Augusta II 792); er drückte seiner Zeit den Stempel auf „parens aurei saeculi“ (Hist. Aug. II 879). Dieser Cäsar wurde, wie Victor bezeugt, von seinen Unterthanen wie ein Vater, ja wie Gott verehrt. „Gleichwohl“, bemerkt Heinrich Richter (Das weströmische Reich 46 667 gegen Burckhardt Constantin p. 330—333), „gab es ein Gebiet, wo der Despot ohnmächtig war. Eine geistige Macht, welche ihre Organe durch alle Provinzen erstreckt, dieser völlig unabhängige Staat in dem absolutesten aller Staaten war die christliche Kirche“. Die Thatsache einer solchen Schranke des absoluten Willens eines thatkräftigen Cäsars war an sich schon Anlass genug zur thatsächlichen Bekämpfung der Christengemeinden. Aber dieser natürliche Gegensatz Diocletians gegen die christliche Freiheit wird durch den heidnischen Aberglauben desselben ein fanatischer. Eine Druide hat ihm einst die cäsarische Würde geweissagt, und von der Zeit her liegt ihm das Reich im Sinn (Hist. Aug. II 794) und gewinnt für ihn den religiösen Nimbus eines unantastbaren Alterthums, und je älter daher ein Stück Cultus ist, desto eifriger ist er dafür besorgt. „Veterrimae religiones

castissime curatae“ (Victor l. c.). In seinem Ehegesetz (295) erklärt Diocletian: „die unsterblichen Götter werden dem römischen Namen wie bisher günstig und mild sein, wenn wir dafür sorgen, dass alle unsere Unterthanen einen frommen, ruhigen, sittenreinen Wandel führen“ (Burckhardt Constantin 331). Die cäsarischen Beinamen Jovius und Herculius, welche Diocletian aufbrachte „cultu numinis“, wie Victor bemerkt, bekunden das Bestreben, den althergebrachten Cultus zu restauriren. Wie sehr ihm alle religiöse Neuerung verhasst war, und wie eifrig er die alte Religion gegen jede Neuerung in Schutz nimmt, nach dem Grundsatz und Vorgang des ersten Augustus, ist in dem Gesetz gegen die Manichäer ausgesprochen. „Maximi criminis tractare, quae semel ab antiquis tractata et definita sunt, statum et cursum tenent ac possident, neque reprehendi a nova vetus religio debet“ (Neander Denkwürdigkeiten I 412 413).

Wer den principiellen Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum, zwischen Christus und Cäsar, wie sich derselbe in dreihundert Jahren herausgestellt, kennt und würdigt, wer sodann den orientalischen, abergläubisch-heidnischen Autokraten Diocletian, wie die Quellen ihn schildern, anschaut, der braucht nicht nach geheimen, entlegenen Gründen zu suchen, welche die grössste und letzte Christenverfolgung im römischen Reich veranlasst haben. Auch Keim bestreitet, dass Diocletian durch äussere Gründe zur Christenverfolgung bewogen worden und findet den Grund in seiner heidnischen Religion (Uebertritt Constantins zum Christenthum 1862 p. 72 73).

Nachdem sich Diocletian zu einem Vorgehen gegen die Christen entschlossen hat, wird der, welcher überall kraftvoll und systematisch zu handeln liebt („Consilii semper alti non nunquam effrontis“ Hist. Aug. II 792), zum ersten Mal eine Verfolgung einleiten, welche es auf die Vertilgung des christlichen Namens, der, wie Diocletian immer deutlicher zu sehen glaubt, zu dem römischen Namen in tödtlichem Gegensatz steht, abgesehen hat.

Dass der ungebildete Cäsar sein christusfeindliches Zerstörungswerk mit sachgemässer Einsicht anlegte, erklärt sich

wohl daraus, dass zwei heidnische Schriftsteller in Nikomedien bei Diocletian in Ansehen standen (Lactanz Inst. V 2 10 12, De mort. pers. c. XVI). Das erste Verfolgungsedict Diocletians befiehlt die Zerstörung der christlichen Kirchen und der heiligen Schriften, das zweite legte die Vorsteher der christlichen Gemeinden in Banden, das dritte wirft die gefangenen Vorsteher auf die Folterbank zur Erzwingung der Verleugnung, das vierte verordnet die Folter gegen alle Christen, um sie zur Verleugnung zu nöthigen. Zum ersten Male tritt die Verfolgung auf mit einem festen Plan, und dieser Plan ist mittelst des vollen Verständnisses des christlichen Organismus entworfen. Die Kirchengebäude und die heiligen Schriften bilden die materielle Unterlage der Gemeinden. Es entspricht der heidnischen Weltanschauung, dass die Verfolgung mit diesem Angriff beginnt und wähnt, durch Zerstörung der materiellen Basis der Gemeinde sie selbst zerstören zu können. Es zeigt sich bald, dass dies ein Irrthum war. Es bleiben die lebendigen Führer und Leiter der Gemeinden. Man trenne dieselben von den Gemeinden, heisst es nun, und lege sie ins Gefängniss. Werden nun gar die Vorsteher zur Verleugnung gebracht, dann ist die geistige Auctorität bleibend erschüttert. Immer aber bleibt noch die christliche Volksmasse, diese soll nicht nach dem Gesetz des Trajan und Marc Aurel hingerichtet werden sondern soll die Marter erleiden bis zur Abschwörung des christlichen Namens, denn erst durch den geistigen Selbstmord der Christen, durch die von der Folter erzwungene Verleugnung Christi ist der hergebrachte und von den Christen bekämpfte Cultus gesühnt.

Der gewaltige Apparat des von Diocletian neugeordneten römischen Weltreiches („parens aurei saeculi"), an dessen Spitze vier Kaiser und der Erste unter ihnen ein entschlossener, seiner selbst bewusster Selbstherrscher, wird mobil gemacht zur Ausrottung des christlichen Namens von dem Erdboden. Zwar war Einer der vier Kaiser, der über Gallien gebietende Constantius Chlorus, gegen die Christen nachsichtig, aber auch dieser konnte nicht umhin, die Christentempel dem Erdboden gleich zu machen (Lactanz De mort. perseq. XVI). Die Gewalt

und List des mächtigsten Weltreiches schickt sich an zur Vertilgung der Christenheit, und menschlichem Ansehen nach ist keine Rettung vorhanden. Eusebius von Caesarea, der als Augenzeuge diese Verfolgung erlebt und viele Urkunden über diese Katastrophe gesammelt hat, berichtet, dass die Seele vieler Christen durch die drohende Gefahr erschüttert worden und beim ersten Anblick der Gewalt den Muth verloren (H. E. VIII 13). Aber andererseits gab es unter den Christen auch solche muthige Seelen, welche von vornherein erkannten, dass jetzt die Hauptschlacht bevorstehe, in welcher entschieden wird, ob Christus oder Cäsar als Herr der Welt gelten soll. Lactanz, der in Nikomedien die Verfolgung erlebt hat, giebt folgende Beschreibung: „Nemo huius tantae belluae immanitatem potest pro merito describere, quae uno loco recubans, tamen per totum orbem dentibus ferreis saevit et non tantum artus hominum dissipat, sed et ossa ipsa comminuit et in cineres saevit, ne quis exstet sepulturae locus" (cfr. Eusebius H. E. IV 15). „Quis voluminum numerus capiet tam infinita, tam varia genera crudelitatis? Accepta enim potestate pro suis moribus quisque saeviit" (Inst. V 11 6—10). Eusebius hat im achten Buch seiner Kirchengeschichte Berichte von standhaften Märtyrern in dieser Verfolgung mitgetheilt und ausserdem einen Tractat über die Märtyrer in Palästina geschrieben. Einen Zug teuflicher Grausamkeit hat diese letzte Verfolgung vervollkommnet. Im Einzelnen ist es auch früher vorgekommen, dass man die Bekenner so folterte, dass man ihnen eben das Leben fristete, um endlich das erwünschte Ziel, nämlich die Verleugnung Christi, zu erreichen (Euseb. H. E. IV 39, Octavius XXVIII). In der Diocletianischen Verfolgung machte man ein Studium daraus, auf diese Weise, wie Lactanz sagt, nicht zu tödten (Inst. V 11 11—16, Epitome LII 5, Euseb. H. E. VIII 10 22). Der Bekenner Donatus, an den die Schrift „De mortibus persequutorum" gerichtet ist, hat neunmal die Folter bestanden (c. XVI). Die Märtyrer in allen Städten und Ländern während der letzten Verfolgung aufzuzählen, ist nicht möglich, sagt Eusebius H. E. VIII 4, cfr. 6. Der Kaiser Maximus gelobte vor der Schlacht dem Jupiter, falls er siegen

würde, den Namen der Christen zu vertilgen und sie selbst von Grund aus auszurotten (De mort. perseq. XLVI). Diesem Kaiser und Jupiter zum Trotz berichten Augenzeugen, dass Christus in seinen Gläubigen und Bekennern augenscheinlich und thatsächlich sich behauptet hat. „Wir sind selbst dabei gewesen, als wir die göttliche Kraft unseres Heilandes Jesu Christi wahrnahmen, wie sie sich kräftig erwies in den Märtyrern", schreibt Eusebius H. E. VIII 7. In der Thebais hat Eusebius Männer, Weiber und Kinder mit Heiterkeit in den Tod gehen gesehen (a. a. O. 9). Eusebius theilt einen Brief mit, in welchem der nachherige Märtyrer Philios die entsetzlichen Qualen der Christen in Alexandrien beschreibt, in diesem Briefe nennt er diese standhaften Christen χριστοφόροι, Christusträger, um anzudeuten, dass der in ihnen wohnende Christus sie ausgerüstet habe, die unmenschlichen Martern zu ertragen (Euseb. H. E. VIII 10). „Die Märtyrer stellten in sich selber dar die augenscheinlichen Wahrzeichen der göttlichen und in der That unaussprechlichen Kraft unseres Heilandes" (Euseb. H. E. VIII 12). H. Richter spricht sich über diesen Sieg der Christen in der letzten Verfolgung aus wie folgt: „Der Kern der Christen zeigte eine Standhaftigkeit, die so hoch über dem Heroismus der Schlachten steht, wie der Himmel über der Erde" (Das weström. Reich p. 54).

Aber nicht bloss die Gläubigen sollen die Kraft Gottes in den Märtyrern bewundern, diesmal sollen auch die Ungläubigen von dieser Kraft überwältigt werden. Der Mächtigste unter den Verfolgern ist der Erste, der von dem Kampfplatz scheidet Am 1. Mai 305 dankt Diocletian ab „curam rei publicae abjecit", wie Victor sagt, und geht in die Einsamkeit, wo er sein trauriges Ende gefunden. Diocletian mag auch sonst Gründe zu seiner Abdankung gehabt haben, aber da er zwei Jahre, von Februar 303 bis Mai 305, dem Kampf gegen das Christenthum von seiner kaiserlichen Höhe herab zugeschaut hat, so werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, dass die Erfahrung, welche er in diesem Kampf gemacht hat, wesentlich zu dieser Veränderung beigetragen hat. Bei seiner Erfahrung und bei seinem politischen Scharfblick musste Diocletian nach

dem zweijährigen Kampf erkennen, dass in den Christen eine Kraft wohnte, welche den staatlichen Gewaltmitteln gewachsen war. Diese Erfahrung musste den stolzesten Cäsar, der überzeugt war, dass die Christen den Staat umstürzen (Burckhardt Constantin p. 333) und den hergebrachten Cultus ausrotten wollten, in innerster Seele erschüttern. „Die Verfolgungsgreuel, welche erschütternd bis in das Haus des Kaisers verliefen, sind die beste Erklärung der Krankheit und Abdankung" (Keim Uebertritt Constantins p. 78). Wenn wir, so musste ein Mann wie Diocletian denken, mit unserer ganzen Reichsgewalt diesen kleinen gotteslästerlichen, hochverrätherischen Haufen nicht bezwingen können, dann ist ja unsere jovische und herculische Cäsarmacht ein nichtiger Schein, werth ihn abzuthun und wegzuwerfen. Wir wissen, dass Diocletian unbefangen genug war, um Wesen und Schein der Herrschaft zu unterscheiden. Diocletian, verzagend in dem Kampf der Gewalt gegen den Glauben, zieht sich zurück in die Einsamkeit, gleichwie in späterer Zeit ein Kaiser, in dessen Reich die Sonne nicht unterging, und der sich auch vermass, den Geist Christi mit Gewalt zu dämpfen, der Krone überdrüssig wurde, sie niederlegte und in dem Kloster Sct. Yuste seine letzten Tage trübe zu Ende brachte.

Was Diocletian stillschweigend anerkannte, musste sein College Galerius förmlich und feierlich der Welt kund thun. Dieser grimmige Christenfeind, in Folge seiner Wollust auf das qualvollste Lager hingeworfen, erliess 311 ein Edict, in welchem er offen gestand, dass der Zwang, vermittelst dessen die cäsarische Gewalt die Christen zu dem hergebrachten Cultus zurückzuführen beschlossen hatte, Viele getödtet, bei den Meisten aber erfolglos geblieben (Euseb. H. E. VIII 17, Lactanz De mort. pers. XXXIV). Welch' ein Geständniss! Man muss die Welt aufwecken, dass sie höre und zu Herzen nehme dieses Cäsarwort! Die stolze Cäsargewalt bekennt sich öffentlich ohnmächtig, ja überwunden von der christlichen, seit Jahrhunderten verachteten und verfolgten Minorität in einer Angelegenheit, die seit Jahrhunderten gesetzlich geordnet war, in welcher man die gefeiertsten Kaiser Trajan und Marc Aurel

auf seiner Seite hatte. Die zweite gewaltige Neuerung in diesem Edicte ist die Verkündigung der Toleranz „indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant." Existenz und Name der Christen galt seit Jahrhunderten als Reichsfeindschaft und Staatsgefahr. Jetzt wird ihnen im römischen Reich Duldung gewährt! Ja, noch tiefer beugt sich der Kaiser vor der Christenheit. Die Christen haben zum Beweise ihrer Loyalität sich darauf berufen, dass sie für das Heil des Kaisers beteten. Diese Berufung wie alle andere Vertheidigung wurde bisher für Nichts geachtet. Jetzt nimmt Galerius das christliche Gebet „pro salute nostra et reipublicae ac sua" in Anspruch. „Juxta hanc indulgentiam debebunt Deum suum orare pro salute nostra et reipublicae et sua, ut undique versum res publica perstet incolumis et securi vivere in sedibus suis possint" (Lactanz De mort. pers. XXXIV).

Ohne Zweifel bezeichnet das Edict des Galerius das Heranrücken eines grossen weltgeschichtlichen Wendepunktes. Aber noch unzweifelhafter muss die Entscheidung in dem grossen Streitpunkt ans Licht treten. Obwohl Galerius sich den Christen gegenüber geschlagen bekennt, obwohl er ihnen Duldung gewährt und ihr Gebet in Anspruch nimmt, ist doch ein Rest der alten cäsarischen Anmassung des Pontifex Maximus, welchen Titel Galerius nach Eusebius H. E. VIII 17 sich auch in der Ueberschrift dieses seines Edictes beilegt, übrig geblieben. Denn er erlaubt sich eine Kritik über das religiöse Verhalten der Christen, die er der Thorheit beschuldigt, weil sie die Sitte ihrer Väter verlassen und sich demnächst eine willkürliche Ordnung eingerichtet hätten.*) Es ist daher

*) Keim findet in dem Edict des Galerius das Bestreben, die Christen zu ihrer ursprünglichen Einheit im Gegensatz zu dem eingerissenen Sectenwesen zurückzuführen (Theol. Jahrb. 1852 207—259). Allein wenn auch die literarischen Polemiker gegen das Christenthum Kunde hatten von den Secten, aus dem Edict von Mailand 313 ergiebt sich, dass die officielle Anschauung die Christenheit als eine corporative Einheit auffasst. Nicht das Sectenwesen ist dem Cäsar anstössig, sondern die Abwendung des Heidenchristenthums von dem ursprünglichen Judenchristenthum (Augustinus C. D. XIX 23).

von grösster Bedeutung, dass das Rescript des Galerius durch ein anderes höheres cäsarisches Gesetz verbessert und vervollkommnet worden ist, nämlich durch das berühmte Edict der beiden Kaiser Constantinus und Licinius, erlassen in Mailand 313 (Euseb. H. E. X 5, Lact. De mort. pers. XLVIII). Man nennt dieses Document gewöhnlich „Toleranzedict". Aber H. Richter hat Recht, wenn er sagt, dass man dieses Edict nicht sowohl ein Toleranz-, als vielmehr ein „Freiheitsedict" nennen muss, weil es das ganz neue, eigentlich unantike christliche Princip allgemeiner Religions- und Gewissensfreiheit einführt (Das weström. Reich p. 668). Denn „ohne das Christenthum wäre das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit nie in die Welt gekommen, hat es doch überhaupt erst den Glauben zu einer Gewissenssache gemacht"*) (a. a. O. p. 65). Es ist wiederum die Folge von dem Mangel an principiellem Verständniss der hier vorhandenen weltgeschichtlichen Krisis, dass Burckhardt behaupten kann, in dem Edict von Mailand wäre nicht einmal etwas Neues enthalten (Die Zeit Constantins p. 363). Galerius hatte dem „arbitrium" und „libitum" in der Religion Duldung versprochen, während bis dahin in dem Religionswesen Alles vom Staat entweder geboten oder verboten war. In dem cäsarischen Edict von Mailand ist die Freiheit in der Religion der Grundton. Eusebius hat dieses Edict aus dem Lateinischen übersetzt, hat aber seiner Uebersetzung einen Zusatz voraufgeschickt, aus dem man ersieht, dass dem Edict vom Jahre 313 ein anderes ähnlichen Inhalts voraufgegangen ist, in welchem die Religionsfreiheit bereits unumwunden ausgesprochen war: „wir haben erkannt", heisst es, „dass die Freiheit der Gottesverehrung nicht länger zu versagen ist." Aus dem weiteren Zusatz des Eusebius ersieht

*) Obwohl auch Keim das Edict von 313 ein Toleranzedict nennt, so corrigirt er diese Bezeichnung durch die Erklärung: der Staat spricht den Grundsatz völliger Religionsfreiheit aus für die Christen und für Jedermann aus Rücksicht der inneren Ruhe (Theol. Jahrbücher 1852 p. 236). Noch deutlicher schreibt Keim 1862: „das Mailänder Religionsedict mit dem genialen und welthistorischen Gedanken der allgemeinen Religionsfreiheit lag hoch über den kirchenpolitischen Gesetzen Constantins" (Uebertritt Constantins p. 48).

man nun, dass das frühere Edict Vielen noch nicht genügt habe, um von dieser Freiheit Gebrauch zu machen; um diesen nunmehr volle Sicherheit zu gewähren, sei das Edict vom Jahre 313 erlassen. Wir müssen uns daran erinnern, wie streng der Grundsatz des Zwanges und der Stabilität in religiösen Dingen festgehalten wurde, dass der Kaiser, von Julius Cäsar an, das ganze Religionswesen in seiner Hand hatte, dass vor Allem das Christenthum nach gesetzlicher, juristischer und moralischer Auffassung als eine Neuerung angesehen wurde, welche das Gewissen und damit die bestehende Grundordnung in ihren Fundamenten erschüttern muss. Man muss sich gegenwärtig halten, dass diese Auffassung durch ein blutiges und grausames Verfahren drei Jahrhunderte hindurch den Gemüthern und, so zu sagen, dem Erdboden des römischen Reiches eingeprägt worden ist. Wenn man dieses Alles im Auge behält, dann kann man ermessen, welch' eine radicale innere Umwandlung muss vorgegangen sein, ehe die Cäsaren eine solche Sprache führen konnten, wie wir in dem Edict von Mailand vernehmen.*)

Um keinen Zweifel übrig zu lassen, kann sich dieses zweite Edict vom Jahre 313 nicht genug darin thun, die allgemeine Religionsfreiheit nachdrücklich und wiederholentlich zu verkündigen. „Ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset. Ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret. Divinitatis summae religioni liberis mentibus obsequimur. Intelliget dignatio tua, etiam aliis (praeter Christianis) religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit habeat liberam facultatem." Insbesondere wird ausdrücklich den Christen die Religionsfreiheit zugesprochen,

*) Keim mag darin Recht haben, dass in dem von Eusebius angedeuteten früheren Edict der Uebertritt vom Heidenthum zum Christenthum nicht ausdrücklich in die Religionsfreiheit einbegriffen war.

natürlich deshalb, weil ja der Religionszwang seit zweihundert Jahren vor Allem gegen die Christen gerichtet war. Während Rom Jahre lang die monströse Neuerung des Sonnendienstes unter Heliogabal ertrug, decretirten die tugendhaften Kaiser Trajan und Marc Aurel, dass das Bekenntniss zum Christenthum mit dem Tode zu bestrafen sei. Darum werden hier ausdrücklich die früheren Rescripte gegen die Christen aufgehoben. Die sowohl negativ als positiv denselben Gedanken enthaltenden Sätze beweisen, dass die Cäsaren hier nicht eine lediglich äusserliche Zurücknahme der früheren Verfolgungsedicte decretiren, sondern dass sie ihre Auffassung über diese Angelegenheit gründlich geändert haben. Offenbar vertreten diese Kaiser hier die richtige Vorstellung, dass der Sturm des Hasses und der Verfolgung, der durch die früheren Edicte heraufbeschworen ist, nicht durch die blosse Zurücknahme jener Edicte beschwichtigt wird, wie denn in der That auch nach 313 viele Verfolgungen und Gewaltthaten gegen die Christen im römischen Reich noch vorgekommen sind. Man vergegenwärtige sich nur, um welchen Gegensatz es sich hier handelt. Zwei Jahrhunderte hindurch ist Verbot und Zwang bei Todesstrafe gegen das Christenthum aufrecht erhalten, weil man Beunruhigung und Erschütterung der Gemüther fürchtete, jetzt wird dem Christenthum Freiheit gewährt im Interesse der öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt! Weil es den beiden Kaisern um die öffentliche Ruhe („ut quieti publicae consulatur") zu thun ist, so wird dem Präses, an den das Rescript gerichtet ist, aufgegeben, dass er gegen etwaige Störungen und Hinderungen der den Christen nunmehr gewährten Freiheit Vorkehrungen treffen solle. Demselben Zweck dient auch die am Schluss des Edicts ausgesprochene Verfügung, dass dieser kaiserliche Erlass öffentlich bekannt gemacht werden soll.

Um einem naheliegenden Missverständniss vorzubeugen, muss aber bemerkt werden, dass dieser der Freiheit der Christen gewidmete Nachdruck des Rescripts nicht eine staatliche Bevorzugung des Christenthums bedeutet. Das Edict behauptet den Standpunkt des staatlichen Indifferentismus für die religiöse Frage, den correcten Standpunkt der wahren

Religionsfreiheit, welcher Standpunkt nicht die Religion geringschätzt sondern im Gegentheil im wahren Verständniss der Religion das höchste Heiligthum der Menschheit in die innere Sakristei verlegt, zu der nur Gott den Zugang hat.

Die Anerkennung und Verkündigung der Religionsfreiheit giebt der Weltanschauung der beiden Kaiser ein neues Licht. Kein Privilegium, aber Gerechtigkeit soll den Christen werden. Das was ihnen an Grund und Boden genommen ist, soll ihnen wieder gegeben werden, und der kaiserliche Fiscus soll im Nothfall die Zurückerstattung ermöglichen. Die Sinnesänderung ist so ernstlich gemeint, dass sie sich gedrungen fühlt, früheres Unrecht thatsächlich wieder gut zu machen. Früher erschien den Heiden die brüderliche Liebe und Gemeinschaft wie eine gefährliche Verschwörung, jetzt nennt das Mailänder Rescript die Christenheit viermal „Corpus", mit welchem bedeutungsvollen Ausdruck auch der Apostel Paulus die Christengemeinde bezeichnet. Die neue Religionsfreiheit gewährt auch einen neuen und reineren Gottesbegriff. Bisher war die Vorstellung, dass die Gottheiten ihren Cultus mit Zwangsgewalt aufrecht zu halten geboten, auf diesem Standpunkt war Freiheit der Religion und des Cultus gottloser Ungehorsam gegen die Götter, eine Vorstellung, welche die Christenverfolgung als einen Act der Frömmigkeit vertheidigte und rechtfertigte. Das Edict von Mailand ist soweit entfernt, wegen der Religionsfreiheit den Zorn der Götter zu fürchten, dass es vielmehr von dieser Freiheit einen Segen der wahren Gottheit, die hier nicht definirt wird, erwartet. Endlich, sowie sich die Vorstellung der Gottheit verklärt, so ergiebt die Religionsfreiheit auch einen geläuterten Begriff vom Staatswesen. Das Edict hat von vornherein den höchsten Staatszweck im Auge: „universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinent" und schliesst mit dem Gesichtspunkt „ut quieti publicae consulatur". Das Edict sieht nun in der Feststellung der Religionsfreiheit denjenigen Gegenstand, dessen Ordnung für den Staatszweck das Vornehmste ist: „haec inprimis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur". Bis dahin galt die Zwangsordnung in der Religion und in dem

Cultus für die vornehmste Säule des Staatswesens, wenn dieselbe erschüttert wird, das war die allgemeine Ueberzeugung, dann muss Alles übereinander stürzen. Und jetzt erwarten die beiden Cäsaren Glück und Gedeihen für das Reich, wenn Religion und Cultus Jedermanns Urtheil und Wahl frei gegeben wird. Dieses Edict ist in seinen Hauptsätzen die cäsarische Anerkennung dessen, was die christlichen Lehrer bisher mit Nachdruck verkündigt und gefordert haben, was aber der Hochmuth und die Herrschsucht des Cäsarismus verachtet hat. Freilich war die Forderung der Freiheit in der Religion und für die Religion eine vor Christus in der Welt unerhörte Sprache. In der antiken Welt hatte die Freiheit einen hohen Klang, aber es war die politische Freiheit; in dem Religionswesen galt das Herkommen als höchstes Gesetz. Die politische Freiheit war einst vorhanden, aber sie konnte sich durch sich selbst nicht erhalten, sie ist längst vom Cäsarismus verschlungen. Soll die Freiheit leben, so muss sie tiefer begründet werden. Christus wendet sich an die einzelne Seele und fordert persönliche Selbsthingabe auch auf die Gefahr des Gegensatzes gegen die Bande des Bluts und gegen die Auctorität der Gewalt. Was Christus fordert und was er schafft, das ist Freiheit der Seele vor Gott und in Gott. Was Christus vorhergesagt, die Weisheit und die Gewalt der Welt werde sich dieser seiner Forderung an die Seelen widersetzen, das erfolgte in vollem Umfang auf dem Boden des römischen Reichs. Aber um so nachdrücklicher vertheidigten und begründeten die christlichen Lehrer dieses Princip der christlichen Freiheit. Die christlichen Apologeten bekämpften das von den Heiden gegen die Christen angewandte Verfahren nicht bloss als unvernünftig sondern auch als irreligiös. „Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debet non vi“ (Tertullian, ad Scapulam XI). „Irreligiositatis est, adimere libertatem religionis.“ Am nachdrücklichsten und überzeugendsten hat das Princip der Freiheit in der Religion Lactanz, der den letzten Kampf zwischen Christenthum und Cäsarthum als Augenzeuge erlebt hat, vertreten. Sehr richtig und scharf bezeichnet Lactanz, was vor Allem dieser Freiheit entgegensteht. „Homines furiosi et impotentes

minui dominationem suam putant, si sit aliquid in rebus humanis liberum“ (Epitome LIV 1). Wer anders als der römische Cäsar ist so wahnsinnig und seiner selbst nicht mächtig, zu meinen, dass seine Herrschaft verkürzt wird, wenn überhaupt Etwas in menschlichen Dingen frei ist? Dieser cäsarische Wahn muss sich vor allen Dingen gegen die Freiheit in der Religion auflehnen, da die wahre Religion ein Gebiet ist, welches allen Zwang ausschliesst, wie schon der erste Bericht eines römischen Beamten über das Christenthum bezeugen muss: „Nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani“ (Plin. Ep. X 97). Dem Satz über den cäsarischen Wahn, dass jede menschliche Freiheit eine Beschränkung der Cäsarherrschaft sei, fügt Lactanz das grosse Wort hinzu: „religio sola est, in qua libertas domicilium collocavit; res est enim praeter ceteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult“ (Epit. LIV 1). Lactanz will sagen, die Freiheit ist entschwunden und verloren, so denken seit Augustus die Edelsten und Besten, aber was diese nicht wissen, das verkündigt Lactanz: „es giebt noch eine Heimath, wohin sich die Freiheit geflüchtet hat, das ist die Religion, in diesem Heiligthum waltet die Freiheit, und von da kann sie sich auch wieder ausbreiten in die Welt hinein. Diese grosse Lehre von der christlichen Religionsfreiheit hat ein christlicher Prinzeninstructor am cäsarischen Hofe vorgetragen. Was aber mehr sagen will, ist dieses, dass die beiden römischen Kaiser in Mailand diese Lehre als die ihrige dem römischen Reich amtlich kundgethan haben. Das grosse Weltgesetz, das Jesus einst in Judäa aufgestellt: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott was Gottes ist“, wird hier in Mailand von den beiden Cäsaren thatsächlich anerkannt. Der Cäsarcultus war ein Eingriff in die göttliche Prärogative, weil er Allem, was Gott in menschlichen Dingen frei gelassen, seinen Stempel aufdrückt, der Cäsarcultus ist vor Allem ein Raub an der Gottheit, weil er die einzige Zuflucht, welche für die Freiheit noch vorhanden ist, das Heiligthum der Religion durch Zwang und Gewalt zerstört. Hier anerkennen die beiden Cäsaren, schämen und scheuen sich nicht, ihre christusfeindlichen Zwangs-

edicte öffentlich zu cassiren, aber nicht bloss das, sie erklären wiederholt und feierlich, dass sie die Religion als ein Heiligthum betrachten, dessen Schwelle keine Gewalt überschreiten darf. Damit legen sie ihre bisher angemasste Gewalt zu den Füssen Gottes nieder, sie geben Gott, was Gottes ist. Durch diese Selbstentäusserung bereiten die Cäsaren dem Kaiserthum seine berechtigte Stellung und Bedeutung für die Christenheit.

Gleicherweise ist die Bezeichnung der Christenheit als eines „Corpus“ von den beiden Cäsaren nicht erfunden sondern von der Lehre und dem Leben der Christen angeeignet. In der Welt gilt die Regel: „wo die Ungerechtigkeit überhand nimmt, wird die Liebe erkalten.“ So hat die Ungerechtigkeit gegen Sokrates die Liebe zum Vaterland in Plato und Xenophon erstickt; als Cäsars Zorn wider Ovid entbrannte, wollte von seinen Freunden ihn Niemand weiter kennen, und Neros Grausamkeit gegen Seneca hat den Neffen Lucanus zur ehrlosen Feigheit verführt. In der Christenheit der ersten Jahrhunderte zeigte sich das Gegentheil. Der Spötter Lucian beschreibt, wie die verfolgten und eingekerkerten Christen nicht gemieden sondern mit grossem Eifer geehrt und gepflegt wurden, und während zweier heftiger Verfolgungen verband die christliche Liebe Morgenland und Abendland, wie uns dies heute noch in brieflichen Documenten vorliegt. Der bedeutsame Ausdruck „Corpus“ von der Christenheit hat das Edict von Mailand aus der christlichen Sprache entlehnt. Tertullian schreibt: „corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae divinitate et spei foedere“ (Apol. XXXIX). Cyprianus: catholicae ecclesiae corpus unum“ (Ep. XLI, LXII). Lactantius: „populus noster conjunctus mente est et cohaeret sicut unus homo“ (VI 12 38). Die Cäsaren haben ohne Zweifel in den Jahren der Verfolgung an den Christen Manches gesehen und gehört, was ihnen diese corporative Solidarität derselben anschaulich machte.

Die weltgeschichtliche Haupturkunde von Mailand ist das offene Bekenntniss der höchsten weltlichen Macht, dass der Bann, der auf der antiken Menschheit liegt, gebrochen ist. Was noch an geistiger und sittlicher Kraft der ursprünglichen

Menschheit vorhanden ist, das ist Alles gefährdet durch zwei feindliche Gewalten, mittelst welcher der Feind Gottes und der Menschheit sein Verführungswerk vollenden und seine Herrschaft über die Menschheit krönen will. So selbstbewusst ist der Cäsarcultus noch nie aufgetreten wie in Diocletian, von dem Victor schreibt: namque se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti Deum". Und an dem cäsarischen Hofe dieser Zeit herrschte schamlose Unzucht und Wollust, dieses unausrottbare Erzeugniss des Baalcultus (De mort. pers. VIII, XXI, XXVII, XXXVIII, Euseb. H. E. X 7). Gegen diese beiden Ungeheuer besteht die Militia Christi den letzten Kampf und gewinnt nach dem offenen Zeugniss der höchsten Auctorität der Welt den Sieg. Obwohl das Edict von Mailand keine Silbe enthält über den Widerstand und das Blutzeugniss der Christen, so ist doch ganz offenbar dieses Edict von Anfang bis zu Ende dictirt von dem Geist des christlichen Martyriums. Man hat gesagt: alle grossen weltgeschichtlichen Urkunden sind mit Blut geschrieben. Eine der denkwürdigsten Urkunden der Weltgeschichte ist das cäsarische Edict von Mailand 313. Diese Urkunde ist geschrieben mit dem Blut der christlichen Märtyrer in den drei ersten Jahrhunderten.

Das Martyrium Senecas ist bei aller Würdigkeit und Ehrenhaftigkeit unfruchtbar, das beweist vor allem Anderen der orientalische Hof Diocletians. Das Martyrium der Christen stürzt den Cäsarcultus, nachdem derselbe seine ganze Kraft zusammengefasst hat. Jetzt werden wir den specifischen Unterschied zwischen beiden Martyrien gründlich erkennen und damit die unendliche Erhabenheit des Christenthums über das höchste moralische Vermögen der natürlichen Menschheit, als dessen vornehmster Repräsentant sich uns L. Seneca dargestellt hat, behaupten können.

Nach Clemens Alexandrinus haben alle Christen ohne Unterschied, nämlich Männer und Frauen, Freie und Sclaven, Alte und Junge gleichen Beruf zum Martyrium (Strom. IV 9). Und so zeigt es sich auch in den ersten christlichen Jahrhunderten; beispielsweise gehören die Martyrien der Sclavin

Blandina in Lyon und der jungen Patricierin Perpetua in Carthago zu den leuchtendsten Proben des christlichen Heldenmuthes. Selbst Gibbon, auf den sich Hausrath für seine tendenziöse Bemängelung des christlichen Martyriums beruft, erkennt in dem christlichen Martyrium einen hohen providentiellen Zweck für die Welt. „Primitive saints and martyrs sacrificed their lives for the important propose of the introducing Christianity into the world" (II 404). Ueber das wirkliche Verhältniss zwischen dem Martyrium und der Einführung des Christenthums werden wir nun nicht von Edward Gibbon näheren Aufschluss erwarten, wohl aber von den christlichen Lehrern, welche dem grossen Kampf beigewohnt und an demselben mit ihrer Feder oder auch mit ihrem Blute betheiligt gewesen sind. Diese ehrwürdigen Lehrer erkennen in dem Martyrium ein Geheimniss, aber ein Geheimniss, das mit der göttlichen und menschlichen Vernunft im Einklang steht. Tertullian schreibt: „nihil Deus non ratione praecipit". Und noch allgemeiner: „res Dei ratio est, quia Deus omnium conditor nihil non ratione tractari intelligique voluit" (De poenit. I). Diese ratio Dei ist aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht auf der Oberfläche sondern „in medulla et plerumque aemula manifestis". Da nun auch dem Menschen die Vernunft innewohnt (Octavius XVI, XVII), so ist der Mensch, wenn er nur nicht an der Oberfläche hängt, fähig, die göttliche Vernunft zu begreifen, also auch den göttlichen Grund in der Vorschrift des Martyriums zu verstehen.

Das göttliche Gebot des Blutzeugnisses ist also nicht ein Gesetz für Knechte oder für Unmündige, welche den Willen des Herrn nicht verstehen, sondern für Freunde, welche in den Sinn des Vorgeschriebenen eingeweiht sind. „Non intelligitis ô miseri, neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine Deo possit sustinere" (Octav. XXXVII). Dasjenige nun, was das Martyrium veranlasst, ist das Bekenntniss zu Christus. In Christus wird daher der innere und vernünftige Grund zum Martyrium liegen. Die göttliche Vorschrift des blutigen Zeugnisses ist zunächst die oft wiederholte Vorschrift Christi (Tertull. Scorp. c. IX). Aber was mehr besagt, Christus

selber ist auf diesem Wege vorangegangen. „Du Ambrosius“, schreibt Origenes, „wirst wie ein Opferthier im Aufzug geführt, tragend das Kreuz Jesu und ihm folgend, der vorangehend dich hinführt zu den Obrigkeiten und Königen, damit er mit dir gehend dir verleihe Mund und Weisheit“ (Cohort. ad Martyrium XXXVI). Hier ist mehr als Gebot und Beispiel, was an sich noch keine Kraft verleiht, das Gebot zu befolgen und dem Beispiel nachzukommen. Es giebt einen thatsächlichen, einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen. Die Gotteskraft, die in Christo wohnt, wird uns durch Christus vermittelt (Just. Dial. CXVI). Aber nicht bloss die Kraft Gottes ist durch Christus in die Christen übergegangen, sie sind durch Christus neugeboren, sind also seines Wesens theilhaftig (Justin. Apol. I 61). Und wenn Einer Christus bekennt, so ist er nicht für sich, auf sich beschränkt, sondern er ist Christi, ihm thatsächlich angehörend (Tertull. Scorp. IX). Eusebius, der den letzten und schwersten Kampf an verschiedenen Orten angeschaut, bezeugt: „die Märtyrer stellten in sich selber dar die augenscheinlichen Wahrzeichen der göttlichen und wahrhaft unaussprechlichen Kraft unseres Heilandes“ (H. E. VIII 12); „wir sind selber dabei gewesen, als wir die göttliche Kraft unseres Heilandes Jesu Christi wahrnahmen, wie sie sich kräftig erwies an den Märtyrern“ (H. E. VIII 7). In der Marter ist der Christ mit Gott verbunden (Octav. XXXVII). Da nun die Geheimnisse Gottes sich in der Menschheit auswirken sollen („In genere humano perficiuntur mysteria Dei“ Irenäus V 36 3), so ist das christliche Martyrium, in welchem sich die göttliche Kraft Christi und die Gegenwart Gottes der Welt auf die augenscheinlichste Weise offenbart, ein Höhepunkt in der Geschichte der göttlichen Geheimnisse und beweist somit durch sich selber seinen göttlichen Grund und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Cäsar macht seine weltliche Allgewalt mobil, um den christlichen Namen auszurotten, da offenbart Christus vor allen Tribunalen und vor dem ganzen Volk des römischen Reiches in den Qualen der Märtyrer seine göttliche überweltliche Kraft, vor deren Wirkung Cäsar sich schliesslich beugen muss. Diese Gotteskraft Christi

in den Märtyrern ist die Signatur des christlichen Martyriums im Unterschied von dem Martyrium Senecas, welches darum keine Wirkung hat, weil ihm der überweltliche Archimedische Stützpunkt fehlt.

Philios, selbst Märtyrer, nennt, wie schon erwähnt, die Märtyrer Christusträger als Solche, in denen Christus lebt (Euseb. H. E. VIII 10). Die Gemeinde von Lyon sagt von der Blandina, sie habe Christum, den grossen Athleten angezogen (Euseb. H. E. V 2 43), von dem Märtyrer Sanctus, Christus habe in ihm leidend grosse Herrlichkeit vollbracht (ibid. V 2 23). Alle drei Aussagen haben denselben Sinn, sie bezeichnen kurz und bündig das Hauptmerkmal des christlichen Martyriums, darin bestehend, dass Christus selber in seinen Blutzeugen mit seiner göttlichen Kraft gegenwärtig ist.

Diese geheimnissvolle Thatsache ward den ältesten Christen auf zwiefachem Wege vermittelt. Irenäus nennt Christum den Meister des Martyriums. „Per omnia martyrii magistrum imitans", heisst es von Stephanus (Iren. III 12 13). Das Urmartyrium Christi ward den Christen vornämlich dadurch verständlich, dass die äussere Weltlage für Christum und für seine Jünger in den ersten Jahrhunderten im Wesentlichen dieselbe war. Christus ist zuerst dem Hass der Juden ausgesetzt, und dieser jüdische Hass setzt sodann die feindliche Macht der Heiden in Bewegung. Beides zusammen bewirkt das Kreuz Christi. Dieser Hass der Juden überträgt sich auf die Christen in den ersten Jahrhunderten, wie die Geschichte des Paulus, die Anfänge der Gemeinde zu Thessalonich und das Martyrium des Polycarp beweisen. In dem Masse jedoch, als die Wirkung des jüdischen Hasses auf dem ausserpalästinensischen Gebiete schwächer wird, verschärft sich die Feindschaft der Heiden, nachdem sie in mehr unmittelbare Berührung mit dem Geiste Christi gekommen sind. Wie die Träger des widerchristlichen Hasses dieselben sind, so ist auch der Charakter dieses christenfeindlichen Hasses derselbe. „Sie hassen mich ohne Ursach", so heisst es zur Zeit Christi, so heisst es noch in den Tagen des Irenäus. Es ist ein Hass der Unvernunft und der Unmenschlichkeit, es ist ein Hass der

reinen Bosheit, die nicht auf ursprünglich menschlichem Boden gewachsen ist, sondern ein aussermenschliches Böse zum Urheber hat. Unsere Evangelien lassen in der Erzählung von den letzten Tagen Christi, in welchen sich das Böse in der Welt vollendet, den Namen des Urfeindes aus dem verschwiegenen Dunkel der Geschichte mit Nachdruck hervortreten. Und die christlichen Gemeinden in Kleinasien, in Rom, in Gallien, in Africa haben den dämonischen Hintergrund in der heidnischen Verfolgungswuth in innerster Seele erfahren. So ward das wirkliche Kreuz Christi den Christen der ersten Jahrhunderte thatsächlich nahe gebracht.

Ein zweites wesentliches Hülfsmittel für die ersten Christen, das innere Geheimniss des Martyriums, die göttliche ratio derselben zu verstehen, das war ihre Herzensstellung zum Alten Testament. Allerdings in Kritik und Exegese der alttestamentlichen Schriften war die erste Christenheit schwach, aber was vielen Kritikern und Exegeten auch in unserer Zeit abgeht, was aber wesentlicher ist als der gelehrte Apparat, das ist die Herzensstellung zu dem Hauptinhalt dieser heiligen Bücher. Hier sind niedergelegt die Grundzüge zu dem grossen Drama, welches heisst die Menschheitsgeschichte. Hier stehen die ewigen Marksteine, welche scheiden Gott und Teufel, Gutes und Böses, Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht, Licht und Finsterniss, Freiheit und Knechtschaft, endlich Seligkeit und Verdammniss. Sodann ist hier ein Aufriss gegeben zu dem grandiosen Gang, der den Kampf dieser Gegensätze von den ersten Anfängen bis zu dem Siege vor den Thoren der Ewigkeit hindurchführt. Es kommt darauf an, den Muth zu besitzen, der dem heiligen Ernst dieses Herz und Nieren prüfenden Dramas ins Angesicht schaut und diesem Anblick gegenüber Stand hält Tag und Nacht. Wer diesen Muth nicht besitzt, dem bleiben diese Heiligthümer bei allem sonstigen Wissen ein sinnverwirrendes Labyrinth. Diesen Muth hatten die ersten Christen, und darum war das Alte Testament bei aller sonstigen Unwissenheit und allen Fehlgriffen ihnen eine Leuchte auf ihrem dunklen Wege durch die Welt und zu dem sieghaften Martyrium, denn es zeigt ihnen Anfang und Ende und in der

Mitte den Knecht Jehovas, der durch Leiden zur Macht und Herrlichkeit gelangt.

Die Gleichheit der Weltlage und das Licht der alttestamentlichen Offenbarung und Schrift machen das Martyrium Christi als die einzige Quelle alles Heiles dem schlichten, unverkünstelten menschlichen Bewusstsein verständlich. Tertullian lehrt, wie wir gesehen, dass das Martyrium der Gläubigen in der göttlichen Vernunft seinen Grund hat, nur muss man diesen Grund nicht auf der Oberfläche sondern in tiefer Innerlichkeit suchen. Dieser göttliche verborgene Grund wird aufgedeckt durch die Ursache und durch die Beschaffenheit des Martyriums Christi, und Irenäus ist es, den wir als Repräsentanten des altchristlichen Bewusstseins über Ursache und Beschaffenheit des Urmartyriums zu betrachen haben. Irenäus, in Kleinasien geboren, hat als Knabe den Polycarpus, den Schüler des Johannes, den Märtyrer, in Smyrna gesehen und erinnert sich seiner im Alter (Euseb. H. E. V 20), er ist bekannt mit Ignatius (Adv. Haeres. V 28 9), mit Papias (V 33 4), mit Justinus (IV 6 2), ist in der Gemeinde zu Lyon während der grausamen Verfolgung ein angesehener Mann (Euseb. H. E. V 4), ist vertraut mit dem Matyrium des Sanctus und der Blandina (Irenaei Opp. ed. Stieren I p. 832), endet als Nachfolger des Bischofs und Märtyrers Pothinus und selber als Märtyrer (Hieronymus ad Jes. LXIV: Irenaeus apostolicus episcopus Lugdunensis et martyr). Dieser apostolische Mann, wie Hieronymus ihn nennt, hat die ersten Grundzüge für eine christliche Geschichtsphilosophie gezeichnet. Wir haben als die ahnungsvollste Anschauung des Heidenthums die Darstellung der vollkommnen Gerechten von Plato und Seneca erkannt. Auch das Alte Testament zeigt uns den vollkommnen Gerechten in ähnlicher Weise (Jes. LIII, Irenäus IV 33 12). Die Summe aller Schmerzen und aller Schmach ist die Signatur des Gerechten in beiden Anschauungen. Nun sagt zwar Seneca: es sei ein Erforderniss des Gemeinwohles der Menschheit, dass ein Solcher existire. Allein wie das menschliche Gemeinwohl durch diese einzige Persönlichkeit gefördert werden soll, das hat Seneca, wie wir gezeigt, nicht nachgewiesen, und ebenso

wenig hat Plato das gethan. Das ist nun der grosse Unterschied des Gerechten in der alttestamentlichen Anschauung, dass dieser nicht für sich ist als einzelnes Individuum sondern als Vertreter der Gesammtheit auf sich ladet die Schmerzen, die Schmach, die Schuld des Volkes und der Sünder, und weil er dadurch erlangt Samen und Macht auch über die Starken, so hat jenes Tragen die Wirkung des Wegnehmens, des Erledigens. Der Gerechte des Plato und des Seneca ist ein einsam dastehendes Zeichen, welches darthut, dass alle Mittel und Möglichkeiten des sittlichen Wirkens erschöpft sind, ohne dass das Leiden fähig ist, den Bann zu brechen. Der Gerechte des prophetischen Wortes dagegen wirft ein Licht auf die Vergangenheit des Anfanges und schafft einen Schattenriss der neuen und schliesslichen Zukunft.

Die ernste und grosse Arbeit des Irenäus in dem Kampf mit den Häretikern besteht hauptsächlich darin, die Nebel- und Traumbilder, mit denen die Gnostiker den Anfang der Dinge einhüllen, zu zerstören und dagegen darzuthun, dass der Anfang der Dinge die Schöpfung des einen und wahren Gottes ist, und dass die gegenwärtige irdische und zeitliche Wirklichkeit mit diesem Anfang der göttlichen Schöpfung in causalem Zusammenhange steht. In der Schöpfung ist das Hauptmoment die Bildung des Menschen durch Gottes Hand und Hauch. Das nennt Irenäus Plasmatio, und er wird nicht müde auf diese Plasmatio immer wieder zurückzuweisen. Der erste Mensch ist aber nicht ein Einzelner wie jeder Andere, sondern er ist „homo principalis" (Irenäus V 21 1), er ist das Haupt der natürlichen Menschheit, so dass es einen ersten und einen zweiten Adam giebt. Deshalb betrifft Alles, was den ersten Menschen angeht, zugleich das ganze Geschlecht; sowie die Verleihung der Herrschaft an den ersten Menschen für uns Gegenwärtige noch heute die gleiche Prärogative der Menschheit in der Welt begründet, so sind wir gleicherweise auch in den Fall Adams verstrickt, sind in ihm besiegt. Der Urheber des Falles bleibt im Alten Testament ziemlich verhüllt, sein Name und sein Werk wird erst dann durch die göttliche Oekonomie aufgedeckt, nachdem die Kraft diesen Urfeind zu

besiegen, offenbar geworden. In den Zeiten, als die Christen standen unter der Wolke des dämonischen Hasses, war es ein Erforderniss der Kampfrüstung, den Erzfeind zu kennen und zu nennen. Keiner hat in diesen Zeiten dieses altchristliche Bewusstsein nach dieser Seite hin so klar und allgemein verständlich dargelegt wie Irenäus. Die Engel sind als freie, daher fehlsame Geister geschaffen (Advers. Haeres. IV 37 6), und unter diesen ist Einer aus eigenstem Entschluss abtrünnig geworden (IV 40 3). Dieser ist es, der den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verführt hat (IV 41 1). Seitdem hat der Feind Macht über den Menschen, („in initio in Adam captivos nos duxerat" V 21 1), Adam war besiegt und ihm alles Leben genommen, wiederum wird der Feind besiegt und Adam empfängt wiederum Leben (III 23 7)), und der Tod hat die Palme des Sieges über die Menschheit erlangt (V 21 1). Der Besiegte und Gefallene kann sich selber nicht wieder aufrichten (IV 18 2), was auch Seneca erkannt hat, ohne dass er eine wirkliche Hülfe nachweisen konnte. Nach christlicher Lehre handelt es sich nun im letzten Grunde um Gottes, des Menschenschöpfers, Ehre. Innerhalb des Menschengeschlechtes sollen sich, wie schon erwähnt, Gottes Geheimnisse auswirken (Iren. V 36 3). Mit diesem grossen Gedanken schliesst Irenäus sein bedeutsames Werk wider die Irrlehrer. Denselben Gedanken drückt er auch so aus: „der Mensch ist das Gefäss der ganzen Weisheit und Macht Gottes (III 20 2). Gott könnte nun das widergöttliche Böse in der Geisterwelt durch seine Macht vertilgen, denn „nihil in totum diabolus invenitur fecisse, videlicet quum et ipse creatura sit Dei quemadmodum et reliqui angeli" (IV 41 1). Denn die christliche Satanslehre hat mit Dualismus und Manichäismus Nichts zu schaffen. Aber es ist nicht Gottes Wille, das Böse durch Gewalt zu vernichten (IV 37 1). Gott hat den Menschen frei geschaffen. „Nulli Deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum terret" (Arnobius II 64). Wie das Urböse durch creatürliche Freiheit entstanden ist, so soll es durch creatürliche Freiheit überwunden werden, erst damit ist die durch den Sündenfall verdunkelte Ehre Gottes wieder hergestellt. Weil dies der Gottesgedanke bei

der Schöpfung des Menschen ist, so bezeichnet Irenäus die Versuchung im Paradiese als den Kampf zwischen Mensch und Schlange und nennt den Ausgang Sieg der Schlange und Niederlage des Menschen. Irenäus scheut sich nicht, diese Sachlage als eine Niederlage Gottes zu bezeichnen, fügt dann aber gleich hinzu, dass es dabei nicht bleiben könne (III 23 1). Nun tritt die göttliche Hülfe ein als das Werk Gottes für den gefallenen Menschen und wider den siegreichen Feind des Menschen. Aber das ist die Wirkung des unentwegten Festhaltens der Schöpfung wider die Verdunkelungen des ersten Werkes Gottes von Seiten der Irrlehrer, dass mit allem Nachdruck betont wird, das zweite Werk Gottes für den Menschen müsse genau die Ordnung innehalten, welche dem ersten Werk Gottes, der Bildung des Menschen, eingestiftet ist. Nach diesem ursprünglichen Gesetz der Menschenschöpfung kann und will Gott den Feind des gefallenen Menschen nicht anders besiegen, als indem der Sieg innerhalb der wirklichen Menschheit errungen wird. „Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum" (V 21 1). „Juste suo sanguine redimens nos ab apostasia" (V 2 1). Wenn der Sieger des gefallenen Menschen durch einen wirklichen Menschen besiegt wird, dann muss die Vernunft diese Thatsache für eine gerechte Erlösung von den Folgen des Falles erkennen. „Verbum potens et homo verus sanguine suo *rationabiliter* redimens nos" (V 1 1). Nun ist aber der Sündenfall nicht der Fall eines einzelnen Menschen sondern der Fall des Hauptes und somit des ganzen Geschlechtes. Demnach kann die gerechte Befreiung von den Folgen der Niederlage nur dann vollkommen sein, wenn der Besieger des Feindes gleichfalls nicht ein Einzelner ist sondern ein Haupt der Menschheit. Es liegt dem Irenäus Alles daran, eben dieses von der göttlichen Menschwerdung zu behaupten. Er verwendet dafür einen Ausdruck des Apostels Paulus, der Christum als das allgemeine, zusammenfassende Haupt der Dinge im Himmel und auf Erden bezeichnet (Eph. 1 10). Es giebt kein Wort, welches die Eigenthümlichkeit des Irenäus, so charakterisirt wie dieser paulinische Ausdruck ἀνακεφαλαιοῦν; ich kann daher

auch nicht glauben, was Engelhardt annimmt (Das Christenthum Justins des Märtyrers p. 430), dass Irenäus dieses Wort von Justin entlehnt habe. „Recapitulatio“ in verschiedenen Wendungen und Beziehungen bezeichnet bei Irenäus im Gegensatz zu der atomistischen Anschauung die organische Auffassung der menschheitlichen Heilsgeschichte. Das Fleischgewordene Wort hat das ganze Menschengeschlecht in sich zusammengefasst, „longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit“ (III 18 1). Dieser Mensch geht in die menschliche Geschichte ein, wie sie nach dem Fall geworden ist. Die gefallene Menschheit wohnt nicht mehr im Paradiese sondern auf der Erde, auf welcher der Fluch ruht. Darum wohnt Christus nicht auf den Höhen der Welt sondern steigt herab zu den Niederungen der Erde (III 19 3, IV 24 11, 27 2). Christus geht durch die gesammte Heilsordnung hindurch und fasst Alles in sich zusammen (III 16 6). Darum muss er auch da beginnen, wo der Abfall seinen Anfang hat. Nachdem er durch die Taufe in sein Amt als Christus eingesetzt ist, wird er durch den innewohnenden Geist angeleitet, dem Feinde zu begegnen. Der Versuchung in dem Paradiese entspricht die Versuchung in der Wüste. Die dreifache Versuchung in der Wüste besteht darin, dass dem Menschen Christus zugemuthet wird, sein Reich mit weltlichen Mitteln und Kräften, an denen der durch den Willen des Menschen machthabende Fürst der Welt einen Antheil hat, zu bauen und aufzurichten (V 21 2). Der Versucher wird abgewiesen, und somit ist Christus „salvans in semet ipso quod perierat“ (V 14 1). Die weitere Folge ist aber, dass der Versucher nunmehr als Feind Christi auftritt und als Fürst der Welt die Gewalt wider ihn aufbietet. Als der Retter vom Bösen und vom Uebel ist der zweite Adam angekündigt, und als solcher tritt er auf in Jerusalem, indem er den Tempel, das Haus seines Vaters reiniget (Joh. II 13—22). Sobald er aber erkennt, dass die, welche die Auctorität und die Gewalt haben, seinen Sinn nicht verstehen, geht er sofort vom Wirken zum Leiden über. „Brechet diesen Tempel ab“, er fordert seine mächtigen Gegner auf, ihre Gewalt gegen seinen Leib zu brauchen in der

Gewissheit, dass mit diesem Aufsichnehmen und Uebersichergehenlassen der feindlichen Gewalt diese Gewalt damit überwunden und entmächtigt ist. Denn er sagt, „ich werde den abgebrochenen Tempel in dreien Tagen wiederaufrichten". Hier, in dem Tempel zu Jerusalem, vor der jüdischen Obrigkeit und dem versammelten Volk wird das Geheimniss der Kraft des Martyriums Christi verkündigt. Das Charakteristische in der Verkündigung ist die Herausforderung, welche Irenäus als eine habituelle Eigenschaft Christi hervorhebt: „adversus inimicum nostrum bellum provocans" (V 21 1). Die Homerischen Helden fordern ihre Gegner heraus, um an ihnen ihre überlegene Stärke und Gewandtheit zu zeigen, Christus fordert seine Feinde heraus, um ihre Gewalt an sich selber zu erleiden und in diesem Erleiden einen Sieg zu erringen, der nicht wieder angefochten werden kann. Diese Herausforderung erfolgt noch zweimal (Matth. XXIII 32, Joh. XIII 28). Es ist aber streng nach der Ordnung der ursprünglichen Menschenbildung, welche auf Wirken und Herrschen angelegt ist, dass der zweite Adam „wirkt so lange es Tag ist", das heisst wirkt, so lange noch ein Tropfen der Empfänglichkeit vorhanden ist, bis auch seine Jünger ihn nicht mehr verstehen, und er verstummen muss wie das Lamm vor seinem Scheerer. Dieses Lamm Gottes trägt die Sünde der Welt, Christus schaut und fühlt den Bann der Verkettung der Sünden, wie sie sich steigern von dem Blute Abels und sich vollenden in diesem jüdischen Geschlecht, welches den Heiligen verräth an die Heiden (Matth. XXIII 33, Luc. XI 50 51). Er hat die böse Gewalt herausgefordert, jetzt wendet die vollendete Weltsünde sich gegen ihn und fordert sein Blut. „Recapitulationem effusionis sanguinis ab initio omnium justorum et prophetarum in semet ipsum futuram indicans" (Irenäus V 14 1). Hinter und in dieser Weltsünde schaut und fühlt der Mensch Christus die dämonische Macht des Urhebers alles Bösen, der in der Stunde der Finsterniss die Menschheit so verstrickt, dass auch den Jüngern das Herz erstarrt und nur die einzige Seele des Mörders und Gehenkten ihm zugewendet bleibt. „Recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem recapitulatus

est et mortem ejus" (V 23 2). Der Tod, der gedroht ist, wurde durch Gottes Gnade bisher gemildert; den Tod ohne Gott (χωρὶς θεοῦ Hebr. II 9) muss Christus leiden, um den ganzen Anfang wieder herzustellen. In diese Tiefe versenkt, ist Christus der feindlichen Macht ohne Rückhalt überlassen und ist von Gott verlassen. Er spricht diesen unausdenkbaren Zustand ohne Hehl und Milderung aus mit dem tiefsten Klagelaut „warum"; aber nicht eher und nicht anders lässt er diese Klage vernehmen, als bis er Gott zweimal als seinen Gott angerufen. Gott hat ihn verlassen, aber er hat nicht von Gott gelassen, aus dem tiefsten Abgrund ergreift seine starke Glaubenshand die göttliche Majestät in der Höhe. Damit ist der Abfall der Menschheit wieder hergestellt. Aber der Mensch, der in dem Sterben ohne Gott in keinem Augenblick von Gott loslässt, kann nicht eine Creatur sein, muss mit Gott in Wesensgemeinschaft stehen, des Menschen Sohn offenbart sich in diesem Martyrium, wie in nichts Anderem, als Gottes Sohn. Durch den Gehorsam bis zum Kreuzestode dessen, welcher ist des Menschen Sohn und Gottes Sohn in einer Person, ist „das Alte erledigt und abgethan und einen Anfang gewinnt, was Gott bereitet hatte, und das All wird in neue Bewegung gesetzt", wie Ignatius auf dem Wege zum Thierkampfe schreibt.

Die ganze Menschheit ist jetzt vor eine neue Entscheidung gestellt, Allen, die verloren waren, wird nun die Rettung ermöglicht. Diese neue Entscheidung soll sich geschichtlich vollziehen, nämlich nach der Ordnung der Schöpfung, nach der Ordnung der Gerechtigkeit und der Vernunft, gleichwie die Folge der ersten Entscheidung regelrecht geschehen ist. Christus hat eine Gemeinde um sich gesammelt und diese rüstet er aus, das durch ihn erworbene Heil der Menschheit und allen Völkern anzubieten. Diese Ausrüstung besteht aber darin, dass Christi Boten nicht bloss Träger seines Wortes sind, sondern dass sie durch Mittheilung der Lebens- und Wesens-Gemeinschaft neue Menschen Christi werden. Nicht eher traten die Apostel ihr Amt an, als bis der Geist sie aus dem alten Stande zu einem neuen Wesen umgestaltet (Iren. III 17 1). Christi Werk ist auf die Wiedergeburt der Menschen

angelegt, was Irenäus IV 33 11 beschreibt: „purus pure puram aperiens vulvam, quae regenerat homines in Deum". Der neue Mensch entsteht durch Selbstmittheilung Christi (IV 38 1). Auf dieser thatsächlichen Grundlage kann dann Irenäus sagen, Gottes Wirken zur Vollendung der Menschen sei dahin gerichtet, „ut ecclesia ad figuram imaginis filii coaptetur" (IV 37 7). Die Kirche soll dem Bilde des Sohnes Gottes ähnlich gestaltet werden. Also auf Grundlage der Lebens- und Wesens-Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche soll auch die Erscheinung der Kirche der Erscheinung Christi entsprechen. Die Erscheinung Christi ist theils Wirken, theils Leiden, er wirkt so lange es Tag ist, alle zwölf Stunden bis zur Erschöpfung; nachdem aber die Möglichkeit des Wirkens durch die Herzenshärtigkeit der Menschen aufgehört hat, vollendet er sein Werk durch Leiden. Ebenso wandelt die älteste Kirche in dem Wirken, wie es die ursprüngliche Ordnung der Menschheit mit sich bringt, was Irenäus sehr anschaulich so beschreibt: „mundus pacem habet per Romanos et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocunque voluerimus" (IV 30 3). Weil aber die Weltlage in den ersten Jahrhunderten in Rom dieselbe ist wie in Jerusalem, so ist die älteste Kirche vornämlich im Leiden ihrem Herrn und Haupte ähnlich. Diesen Charakter der ersten Christenheit bezeichnet Irenäus mit folgendem merkwürdigen Wort: „ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad patrem" (IV 33 9).

Hier sind wir an dem Punkt angelangt, wo sich uns der geheimnissvolle Grund des Unterschiedes und Gegensatzes zwischen dem Martyrium des Seneca und dem Martyrium des Justinus am klarsten herausstellt. Wie wunderbar ist das eben angeführte Wort des Irenäus! Hier redet nicht Einer, der nur aus weiter Ferne von dem Martyrium vernommen, sondern Einer, der die entsetzlichsten Scenen des christlichen Blutzeugnisses in unmittelbarer Nähe erlebt hat. Einer, der nächstens jenen Gemarterten nachfolgen soll. Und wie himmelan erhaben über den ganzen äusseren Vorgang des Martyriums spricht dieser Mann über die Sache! Der Cäsar, der Richter, der

Henker, der Scheiterhaufen, der Löwe — dieses Alles ist für ihn gar nicht vorhanden, die Kirche ist es, welche die Blutzeugen voranschickt! Zwischen der Gemeinde und dem Vater in der Höhe ist eine herzliche Gemeinschaft, welche Liebe heisst, zwar ist einstweilen noch eine Kluft zwischen Beiden, aber diese Kluft wird aufhören, und ehe dies geschieht, sendet die Kirche ihre theuersten Glieder voraus als Boten der Liebe. Wie ist diese Anschauung möglich? Es giebt nur eine Erklärung dafür. Unmittelbar vor seinen Leiden sagt Jesus: „ich verlasse die Welt und gehe zum Vater". Juden und Heiden, Judas und Satan, Sterben und Grab, dieses Alles ist nicht vorhanden, oder vielmehr, da er dieses Alles weiss und schaut, dieses Alles ist ihm verwandelt in eine geebnete Bahn, die von der Erde zum Himmel führt. Irenäus hat jenes erhabene Wort nicht etwa aus dem Evangelium Johannes abgelernt, sondern der Herr Jesus Christus, der im Voraus seines Sieges sich bewusst war, derselbe ist es, der in der Seele des Kirchenvaters und künftigen Märtyrers einen so hohen Glauben und Muth gewirkt hat. Der Sieger, Jesus Christus, ist es, der in den gläubigen Märtyrern lebt und siegt. Das natürliche Martyrium setzt das natürliche Leben ein, das ohnehin dem Tode verfallen ist, hat daher auch nicht die Kraft, die feindliche Gewalt zu brechen, wie wir es in der Geschichte Senecas gesehen haben. Der christliche Märtyrer, mit Christus verbunden und geeinigt, setzt göttliches und ewiges Leben ein und hat daher die volle Zuversicht, dass er die feindliche Gewalt, indem er sie über sich ergehen lässt, überwindet und entmächtigt, so gewiss Christus den Urfeind, dessen Gewalt erleidend, rechtmässig überwunden und gefangen geführt. Darum, so wie Christus, wenn er sich überzeugt, dass die Stunde des Leidens gekommen ist, den Feind herausfordert, so äussert sich der christliche Zeugenmuth in ähnlicher Lage als Trotz gegen den Feind.

Die erste Christenheit überwindet aber nicht bloss den gegenwärtigen Feind durch das Innewohnen Christi des Ueberwinders in freudiger Zuversicht, sondern schaut auch dem künftigen und letzten Feind muthig ins Angesicht. In der

römischen Weltmacht schaut die Christenheit trotz aller antichristlichen Feindschaft das Vorhandensein göttlicher Stiftung (Iren. IV 36 6), sie hofft daher auch diese Feindschaft durch ihr Gutesthun zu bekehren, wie es ihr auch wirklich laut des grossen Zeugnisses in dem Edict von Mailand gelungen ist. Aber aus dem prophetischen Wort weiss die Christenheit, dass das Böse in der Weltmacht das Gute verschlingen und die ganze Verkettung der Sünde von dem Falle her in einer Person zusammenfassen wird, welcher als dem ausgewirkten Antichristenthum die Gewalt in der Welt übergeben wird. Der Macht dieser vollendeten Bosheit und List wird die Gemeinde Christi in den letzten Tagen übergeben, denn es soll, wie Irenäus sagt, die Kirche ganz und gar dem Bilde des Sohnes, also auch dem Leiden ohne Hülfe und Milderung ähnlich werden. Der christliche Blutzeuge steht also nicht nur der Flamme des gegenwärtigen Scheiterhaufens gegenüber, er schaut auch die letzte Verfolgung des Thieres aus dem Abgrund und bleibt dennoch getrost und siegesgewiss. Dazu reicht nicht aus Wort oder Lehre, Bild oder Beispiel Christi, nichts Geringeres als Christus selber muss in solchen Menschen wohnen, leiden und überwinden. Und nur durch diese geheimnissvolle Einigung zwischen Christus und seinen Blutzeugen erklärt es sich, dass diese Christen, vor deren leiblichen Augen die irdische Welt in gewaltthätiger Todesfeindschaft gegen Christus und sein Volk wüthet, mit ihrem geistigen Auge hinausblicken auf einen Zustand dieser irdischen Dinge, welcher als das erweiterte und vollendete Paradies erscheint. Man pflegt zwar zu lächeln über die ungeheuren Zahlen, mit denen der „schwachsinnige“ Papias sich abmüht, die Glückseligkeit des künftigen Friedensreiches auf Erden zu beschreiben. Man sollte schon aus dem Grunde sich dieses Spottes enthalten, weil der sehr ehrwürdige Irenäus diese chiliastischen Zahlen mit den eschatologischen Weissagungen der alttestamentlichen Prophetie zusammenstellt (V 33 3 4). Liegt es denn nicht nahe genug, dass diese christlichen Altväter mit diesen Zahlen einestheils die Realität der künftigen Güter in dem endlichen Friedensreich, anderntheils den unendlichen Abstand zwischen

dem gegenwärtigen und zukünftigen Zustand anschaulich zu machen in etwas unbeholfener Weise sich bemühen. Anstatt zu spotten, sollte man aus dieser mangelhaften Darstellungsform den grossen Inhalt herauslesen, dass diese für Christus freudig in den Tod gehenden Christen mit ihrem Glauben an die volle Realität der Menschenerlösung durch des Menschen und Gottes Sohn ganzen, rückhaltlosen Ernst gemacht haben. Christus hat vermöge seiner Erniedrigung in Leiden und Tod die gefallene Menschheit, welche geschaffen war zur Ueberwindung des Bösen und Beherrschung der Erde, wieder hergestellt, und ist daher Leiden und Tod auch das nächste Stadium auf dem Wege dieser Zeiten, auf dem tausend Jahre wie ein Tag sind, zu den Ewigkeiten, die Einsetzung der Heiligen in die Herrschaft der Erde, nachdem die letzte Bosheit durch Erleiden der Gewalt entmächtigt ist. Wenn man einen Märtyrer anschaute, wie er in aufrechter Haltung einem grausamen Tode entgegenging, oder wie er unter unmenschlichen Qualen standhaft blieb, dann entstand, wie Tertullian sagt (Apolog. I), die Frage: „quid intus in re sit?“ Diese Frage beantwortet Eusebius, der Augenzeuge gewesen ist bei vielen Blutzeugen: es ist die göttliche Kraft, die in ihnen lebt und wirkt, und wir sagen noch kürzer: es ist Christus selber, der ihr Herz erfüllt.

Das Martyrium des Seneca ist die höchste Leistung, welche auf dem Boden der natürlichen Menschheit möglich war, aber es fehlt ihm die Kraft, den abgöttischen Cultus zu brechen. Vor dem christlichen Martyrium beugt sich der römische Cäsar, und es beweist damit eine übermenschliche Kraft, und diese übermenschliche Kraft ist Christus selber, der römische Cäsar legt seine angemasste Gottheit zu den Füssen dessen nieder, welcher als wahrer Gott offenbar geworden ist. Es ist demnach mit Zugrundelegung des Zeugnisses Senecas bewiesen, dass das Christenthum übermenschlichen, übernatürlichen, göttlichen Ursprunges und Wesens ist. Athenagoras sagt: „Unsere Sache ruht nicht auf Redeübung sondern auf Beweisung und Belehrung durch Thatsachen“.

Druck von Adler's Erben in Rostock.

Albert Boser
Buchbinderei
München.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten, Michael

Lucius Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit

Rostock 1895

A.lat.b. 1738 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11540363-0